

SAP



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXIV

1979

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000040765

BUENOS AIRES

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras



EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El orden humano</i>	5
--------------------	------------------------------	---

ARTICULOS

JOSEPH DE FINANCE:	<i>Las dos formas del obrar y su raíz metafísica</i>	9
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Antropología filosófica y pedagogía</i>	37
JUAN A. CASAUBÓN:	<i>Apéndice sobre intencionalidad</i>	47
OMAR ARGERAMI:	<i>Experiencia y metafísica</i>	55
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los aportes de M. Scheler a la Etica</i>	61
WILLIAM R. DARÓS:	<i>El origen del alma humana según la filosofía de A. Rosmini</i>	67
FRANCISCO LEOCATA:	<i>Substrato filosófico de la teología de J. B. Metz</i>	83

NOTAS Y COMENTARIOS

FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>La Política de Aristóteles en la exégesis contemporánea</i>	101
RAMÓN GARCÍA DE HARO:	<i>La palabra</i>	107
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Etienne Gilson</i>	112
MANUEL J. SÁNCHEZ MÁRQUEZ:	<i>El ocio, la libertad y la cibernética</i>	115
JULIO RAÚL MÉNDEZ:	<i>Participación y actitud contemplativa</i>	124
MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO:	<i>La coherencia, ley general de la acción humana</i>	129
JAVIER RODRÍGUEZ:	<i>La libertad en el pensamiento</i>	135

(Continúa al dorso)

Año XXXIV

1979
(Enero-Marzo/Abril-Junio)

Nº 131 - 132

INGRESADO
A.F.N.
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

BIBLIOGRAFIA

GIOVANNI VECCHI: *Il concetto di pedagogia in Hegel* (Jorge H. Moreno), p. 143; LUCÍA BRUNO FICHERA: *Pedagogia e psicologia dell'apprendimento* (Jorge H. Moreno), p. 144; LUCÍA BRUNO FICHERA: *Pedagogia e psicologia del comportamento* (Jorge H. Moreno), p. 146; LOUIS JUCNET: *Problemas y grandes corrientes de la filosofía* (Juan A. Casaubón), p. 147; JACQUES MARITAIN: *Introducción a la filosofía; Los grados del saber*; RÉGIS JOLIVET: *Diccionario de filosofía* (Octavio N. Derisi), p. 149; GUILLERMO DE SAINT-THIERRY: *Comentario al Cantar de los Cantares* (Gabriel A. Galetti), p. 150; ANTONIO PÉREZ ALCOCER: *Introducción histórica a la filosofía* (Octavio N. Derisi), p. 151; AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo* (Octavio N. Derisi), p. 153; RAMÓN GARCÍA DE HARO: *La conciencia moral* (Octavio N. Derisi), p. 154; JORGE BITURRO: *Introducción al filosofar* (Octavio N. Derisi), p. 156.

CRONICA 157

EL ORDEN HUMANO

I. — EL ORDEN PERSONAL

1 — Dios, Ordenador de todas las cosas a Sí, como último Fin.

Como Ser inteligente, más aún, Intelección o Acto puro e infinito de Entender, Dios no puede crear sin un Fin y sin un orden que dirija todas las cosas a ese Fin. Tal Fin, al que Dios ordena todas las cosas desde su Eternidad, no es otro que El mismo, pues si fuese otro ser fuera de El —un ser creado—, dependería de él y estaría causado por él.

Por otra parte, Dios no puede ser Fin de las cosas para adquirir un bien de ellas, pues es el infinito Bien o Perfección, que todo lo tiene y a quien nada le falta. Por eso, Dios sólo puede ser Fin de la creación para dar, para manifestar y hacer partícipes de su Perfección a otros seres. Esta manifestación y participación del Ser o Perfección divina se llama gloria de Dios.

2 — La Ley eterna, ordenadora de las creaturas materiales por las leyes naturales.

Esta ordenación de las cosas a su divina gloria, Dios la realiza por su Ley desde toda la eternidad: por su Ley eterna. La Ley, es la “ordenación de la razón al bien común realizada por quien tiene el cuidado de la comunidad”, según la célebre definición de Santo Tomás. La Ley es, pues, un acto de la inteligencia práctica, que implica el acto de voluntad —imperio—, que ordena las cosas a su fin.

Este Acto de la Inteligencia divina para ordenar a las creaturas a su Fin, se comunica a ella de dos maneras diferentes, de acuerdo a la naturaleza de las mismas 1) a las creaturas materiales, por las leyes naturales, y 2) al ser inteligente y libre, a la persona humana, por la ley moral.

Por las leyes naturales, físicas, químicas, biológicas e instintivas, las creaturas materiales son conducidas a su fin, a manifestar y participar del Ser o Perfección divina, es decir, a la gloria de Dios, de un modo inconsciente y necesario. Estas leyes encauzan la actividad de los seres materiales, hasta el animal inclusive, pasando por los seres vivientes vegetales, a su propia perfección o desarrollo integral de su ser y a la del universo. Lo hacen sin que ellos lo sepan ni se lo propongan ni realicen libremente.

Mediante estas leyes —expresión de la Ley divina inscrita en la esencia misma de las cosas— los seres materiales participan y manifiestan el Ser o Perfección divina, con su ser y su perfeccionamiento

del mismo y con la perfección de todos ellos entre sí, es decir, del universo. Una hierba que crece, un animal que se desarrolla, una fuente que canta, una montaña que embelesa, un mar que abisma, una flor o un pájaro que encanta, son tales por participación del Ser o Perfección de Dios y con su ser y su actividad lo manifiestan.

Por eso, a través de esos seres, que glorifican a Dios material u objetivamente, a saber, sin conciencia y libertad, el ser inteligente es capaz de conocer y de amar a Dios. Porque todos los seres son tales, por participación del Ser de Dios y no pueden dejar de manifestarlo.

3 — La Ley eterna ordenadora de la creatura espiritual inteligente y libre a su Fin.

Dios no se ha contentado con esa gloria objetiva de los seres materiales. Ha querido crear un ser, que lo glorifique formalmente, que participe del Ser o Perfección divina y la manifieste de una manera consciente y libre o, en otras palabras, que conozca y ame la Perfección o Persona infinita de Dios.

Para ello, debió crearlo espiritual, con inteligencia y voluntad, capaz de conocerlo y amarlo, a través de las cosas materiales, que son la gloria objetiva o manifestación de la Perfección de Dios. A través del conocimiento de las cosas, el hombre llega a conocer a Dios, y a través de los bienes creados, llega a amar el Bien infinito de Dios.

La inteligencia humana está hecha para la verdad sin límites y, por eso, puede entender toda verdad, sin saciarse nunca, porque está hecha para la Verdad infinita, como su último Fin. De igual modo la voluntad está hecha para el bien sin límites y por eso puede querer cualquier bien, sin que ninguno la sacie, pues está hecha para el bien infinito de Dios. Unicamente conociendo y amando a Dios —imperfectamente en la tierra y perfectamente en la vida inmortal— logra el hombre su Fin y con El su perfección.

De aquí que el hombre no pueda perfeccionarse sin glorificar formalmente —por su conocimiento y su amor— a Dios, ni puede glorificar a Dios —conocer la Verdad y amar el Bien infinito— sin perfeccionarse a sí mismo. De ahí también que el Fin de Dios, el que El se propone al crear al hombre: su gloria formal —por el conocimiento y el amor— y el fin del hombre: su perfección humana, se identifiquen; no puede lograrse el uno sin el otro, porque son lo mismo.

Conclusión fácil de prever, porque Dios ha hecho precisamente la naturaleza espiritual del hombre para lograr con ella su Fin divino: su gloria; y el desarrollo normal de esa naturaleza, que culmina en la vida específica espiritual de la inteligencia y la voluntad libre, tiene que conducir a ese Fin; el cual, por eso, coincide con la consecución del fin del hombre, que es su bien o perfección.

4 – Esta ordenación del hombre al Fin divino, lograda por la Ley eterna divina mediante la Ley moral.

Todo el orden natural de las cosas y de su propia naturaleza conducen al hombre al Fin de Dios, a su gloria formal. Al obrar conforme a ella, el hombre se perfecciona, y en la cima de su ser y actividad específica alcanza la plenitud de su ser por la contemplación de la Verdad y el amor y el Bien de Dios, con lo cual glorifica a Dios.

Pero precisamente para que el hombre pueda alcanzar ese Fin, Dios lo ha tenido que dotar de espíritu, hacerlo inteligente y libre. Y porque conoce al Bien infinito sólo de un modo finito o imperfecto, por su libertad el hombre puede quererlo o no y, consiguientemente, es capaz de preferir un bien finito al Bien infinito, es capaz de apartarse de Dios por el pecado.

Pero Dios, que es libre para crear, porque en posesión y gozo del Bien infinito, no necesita de sus creaturas, sin embargo, no es libre para el Fin divino, que en ellas se propone: su gloria. En las creaturas materiales esta gloria está asegurada por las leyes naturales, que de un modo necesario las conducen a su perfección y consiguiente gloria de Dios. En cambio, a la creatura racional, a la persona humana, ha de ordenarla Dios por una ley que la necesite sin quitarle la libertad: por una ley moral.

La Ley eterna divina dirige al hombre mediante una ley inscrita en su naturaleza, y que lo obliga a obrar, conforme a ella o, lo que es lo mismo, a la glorificación de Dios y consiguiente perfección humana.

En su propia naturaleza, y en las cosas en relación con ella, el hombre no sólo descubre el orden jerárquico de los diferentes sectores de la misma y de los valores o bienes objetivos, correspondientes a cada uno de ellos: el vegetativo subordinado al sensitivo, éste el espiritual, y éste a su vez a la verdad y a la bondad trascendentes y, en definitiva, a la Verdad y Bondad de Dios; sino que además ve el cumplimiento o realización de ese orden, como obligatorio. La inteligencia, al de-velar el orden natural de su ser y actividad, aprehende además el carácter obligatorio del mismo, la necesidad absoluta con que su libertad debe someterse a él y, por eso mismo, el carácter divino de esa ley, ya que sólo Dios puede vincular su libertad de un modo absoluto, desde la conciencia.

5 – Los grados de la ley moral.

En un primer momento, por una inclinación o hábito natural —sindéresis, lo llama Santo Tomás en pos de Aristóteles—, la conciencia intelectual aprehende, sin raciocinio alguno, los principios o normas morales: “Hay que obrar el bien y evitar el mal”, “Hay que

respetar la justicia”, “Hay que respetar la vida y los bienes del prójimo”, etc. Luego, a partir de ese núcleo luminoso y evidente por sí mismo de los principios de la ley moral, la inteligencia, por un raciocinio inmediato y fácil descubre sus consecuencias inmediatas: los preceptos secundarios de la ley moral. Tales preceptos constituyen el orden moral estrictamente humano o racional, porque suponen el raciocinio, modo propio de ser de la inteligencia humana.

El ámbito de la ley moral acerca de las obligaciones de justicia, que respetan el derecho de los demás, constituye el Derecho natural. El ámbito del Derecho natural de los preceptos secundarios o racionalmente derivados de un modo inmediato de la justicia o cumplimiento del derecho, reconocido por todos los pueblos, constituye el Derecho de Gentes, que atiende principalmente a las obligaciones de justicia entre los pueblos o nacionales Finalmente, de los principios primeros y evidentes por sí mismos y de los secundarios o derivados por raciocinio, de la Ley moral, se deducen los principios más alejados de los mismos. La aprehensión de los primeros principios de la moral, como evidente que es, es moralmente necesaria. Otro tanto sucede con los principios secundarios, aunque, por excepción podría haber un error en los mismos. En los preceptos más alejados de los primeros el error es más fácil, sobre todo en pueblos poco cultos, donde por tradiciones se han heredado ciertas aberraciones morales. L

De todos modos, lo importante es subrayar que la Ley moral es una participación de la Ley eterna, mediante la cual, con una Providencia especial, Dios comunica al hombre —a través de su propia naturaleza— la obligación o necesidad moral de acatar el orden de su naturaleza y su ordenación a su Fin divino o gloria de Dios.

Conformándose con la obligación de la Ley moral, el hombre acata la Voluntad o Ley divina, y a la vez se encamina no sólo al Fin de Dios: su gloria formal, por el conocimiento y el amor de Dios y acatamiento a su divina Voluntad, sino que a la vez y, por eso mismo, se encamina a la consecución de su propio fin o perfección. Los principios de la Ley moral obligan o necesitan moralmente al hombre a buscar su propio bien o perfección, su propio orden humano (“Bienaventurado el pueblo, cuyo Señor es Dios”, dice la Escritura).

Este orden humano de la actividad y ser de la persona constituye el fundamento necesario para el establecimiento del orden divino, del hijo de Dios, instaurado por la redención de Cristo. De aquí que la gracia comienza siempre por restaurar ese orden humano, el verdadero humanismo, para poder instaurar sobre él el orden cristiano, el orden de la participación de la vida divina por el hombre convertido así en hijo de Dios.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LAS DOS FORMAS DEL OBRAR Y SU RAZA METAFÍSICA

Nada más clásico y menos discutido en filosofía escolástica que la distinción aristotélica de las dos formas de acción: la acción que permanece en el agente y, como tal, no tiene más fin que sí misma y la que se consume en la producción de un efecto exterior.¹ Los ejemplos que da Santo Tomás para cada uno de estos tipos: sentir, pensar, querer, para el primero; cortar y quemar para el segundo, imponen, al parecer, la conclusión de que este segundo tipo es menos perfecto, menos “noble” que el primero. En consecuencia los tomistas las clasifican en dos categorías diferentes. La acción “inmanente” pertenece al predicamento “cualidad”, pues es el acto de la potencia operativa² y ésta pertenece a la segunda especie de cualidad;³ la acción “transitiva”, por el contrario, constituye la categoría llamada justamente *actio* por los escolásticos (en Aristóteles, *el hacer, to poiein*); ahora bien, ésta concierne solamente al mundo de los cuerpos... Como consecuencia esto entraña cierta dificultad. Si se admite la existencia de espíritus puros, será difícil, por ejemplo, explicar su acción en el mundo. ¿Para rendir cuentas del movimiento voluntario será necesario, como pensaba Malebranche, ver en él una llamada dirigida a la Causa primera? ¿Se sorteará esa dificultad hablando como para la creación de una causalidad “formalmente inmanente” y “virtualmente transitiva”? Mas, ¿parecería esto un artificio verbal? Otra pregunta, ¿en qué grupo se ubicará la generación de los seres vivos?, ¿en el de la inmanencia, como todas las actividades vitales? Pero dicha

¹ ARISTÓTELES, *Met.* IX, 8, 1050 23 ss.; *Et. h. Nicom.*; VI, 4, 1140 a 1 ss.; S. THOMAS, *S. theol.*, I, 18, 3. ad. lum.; I, 54, 2; *Cont. gent.*, II, 1; *De Pot.*, III, 15, etc. Sobre la relación de estas dos acciones, cf. J. B. LOTZ, “Para una fenomenología, una ontología y una metafísica de la acción”, *Revista de filosofía*, México, X (1977) 511-533. Conocimos la existencia de ese trabajo cuando nuestro artículo estaba en proceso de redacción. De haber sido leídas antes esas páginas nos hubieran disuadido, sin duda, de tratar un tema tan vecino.

² “Actio est proprie actualitas virtutis”, S. THOMAS, *S. Theol.*; I, 54, 3. Es verdad, esto vale también para la acción transitiva, pero, en el caso de la acción inmanente, esta actualidad no es más que la perfección intrínseca de la potencia.

³ ARISTÓTELES, *Categorías*, 8, 9 a 14-27.

generación está esencialmente orientada hacia un efecto exterior y es en él donde se cumple. ¿Habrá que ubicarla en el grupo de la transi-tividad? Pero, según Aristóteles y Santo Tomás, esta es la operación más alta del ser viviente, la que por su relación con el otro como tal limita ya con la actividad psíquica...⁴ Podrían multiplicarse las observaciones de esta clase. Muestran que no basta distribuir las diver-sas acciones en dos clases. Una y otra, como el ser del cual son expre-sión, se escalonan en varios niveles cuyas correspondencias y entrecru-zamientos manifiestan, a su modo, la unidad donde ambas arraigan.

I. — EL ACTO DE SER Y SUS DOS ASPECTOS

Esta unidad es la del ser, más precisamente la del acto de ser (*ipsum esse*), cuyo reconocimiento como acto-tipo, centro de referen-cia de todo cuanto merece dicho nombre —*actualitas omnium actuum*— constituye el gran descubrimiento de Santo Tomás, descubrimiento que transforma profundamente al substancialismo de Aristóteles al darle una nueva dimensión y un nuevo centro de gravedad. Es el acto de ser que, más aún que la esencia, la naturaleza, el *quid*, se expresa en el obrar: *agere sequitur esse*. No sólo para obrar hay que ser —truísmo del cual Descartes, después de San Agustín extraerá las consecuencias que conocemos todos— no sólo el tipo de acción corres-ponde al tipo de ser del agente, sino que, más radicalmente, el ser, el *esse exige* (*ex-igit*: literalmente, empuja hacia afuera) el obrar a punto tal que un ser completamente inactivo e inerte no sería lo que *él es* para merecer el nombre de existente. Insignificante, sin valor, sería como si no existiera.

Expresaremos la afinidad entre el ser (*esse*) y el obrar diciendo que ambos pertenecen a la línea del *acto* y no a la de la *forma*. El obrar se presenta más bien como un “sobre-existir”, una prolonga-ción, una intensificación (y de ahí una manifestación) del acto fun-damental por el cual el ente ex-iste, surge en el ser, que como una modalidad “accidental” de *lo que* el agente es. Decir: “yo camino”, no es decir sencillamente que mi esencia individual posee en este momento la determinación expresada por el participio “caminando”; significa decir que el acto existencial captado a través del yo se mani-fiesta como acto de caminar: “yo existo caminando”.

Ahora bien, este acto fundamental presenta dos aspectos.

Por un lado —y radicalmente— sitúa al ser en sí mismo, en su identidad incomunicable y en el rechazo de su propia negación. Este

⁴ “Vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae quae habet operationem in res exteriores”, S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 78, 2.

rechazo significa el principio *unum et ens convertuntur*, principio del que es tan difícil formarse una idea precisa, como, por otra parte, del principio de identidad, justamente porque su negación es impensable. ¿Cómo pensar un ser que no fuera lo que es o que estuviera dividido de sí mismo? Pero, si el ser no-uno es impensable, la experiencia nos muestra, por así decir, unidades más o menos unas, unidades degradadas que parecen tender hacia la total autonegación; ciertos existentes surgen por síntesis, otros desaparecen por desintegración y, la afirmación del ser, el vigor de su existir es proporcional al vigor con el cual sus partes se afirman recíprocamente, es decir, a su unidad. La existencia dice consistencia, cohesión, adhesión a sí del ente.

Factor de unidad, el *esse* aparece al mismo tiempo como factor de distinción. Ciertamente, la diversidad primera no proviene de él: proviene de la esencia individual, de la forma (y de la materia), del *quid*; pero, así determinado, el *esse* descansa en lo íntimo del ente —*intra essentiam rei*—⁵ como exclusivamente *suyo*. Yo soy lo que soy, es decir: yo existo en mi esencia individual, y puesto que esta esencia no es y no puede ser la tuya, mi existir no es y no puede ser el tuyo. Un abismo infranqueable nos separa. No se excluye que el Ser absoluto —*Ipsum Esse subsistens*— que contiene originariamente a todos los *esse particulares*, pueda por sí mismo hacer existir a otra esencia, como lo admite en general la cristología tomista. Pero en el nivel de los entes esto es sencillamente imposible. Un ser no puede ser otro ser, no puede darle a otro su existir. El *esse* es y permanece *inmanente* al ente.

Y por otra parte, el acto de ser —como todo acto pero a título singular y originario— en la perspectiva tomista aparece comunicativo, difusivo y generoso.⁶ Aunque Santo Tomás no intenta probar su aserto, pensamos que no se trata aquí de una simple generalización de la experiencia. La afirmación del ser nos lo da inmediatamente como comunicable. Pensar es inscribir el objeto en una esfera que se extiende mucho más allá de lo que nuestro espíritu es capaz de conocer, una esfera infinita que sólo deja fuera de ella la nada y puede contener una infinidad de entes... Y es, por otra parte, el pensar como pensable por una infinidad de sujetos, y por lo tanto como pudiendo comunicarse a ellos sin reserva y sin límite... Consecuentemente, en oposición total con el “*en-soi*” sartreano, los seres están entre sí en comunión profunda gracias al Ser del cual participan y cuya “pre-

⁵ “Esse agentis significatur intra ipsum”, S. THOMAS, S. *Theol.*, I, 54, 2.

⁶ “Natura cuiuslibet actus est ut seipsum communicet quantum possibile est”, S. THOMAS, *De Pot.*, II, 1. - Cf. *In I Sent.*, d. 4, 1, 1: “Communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est”.

sencia total" los ata a sus raíces. Sin duda existen en sí mismos, cada uno por su cuenta: no son los modos de una Substancia única. Pero nacen de la misma Fuente y esta comunidad original les impide permanecer, los unos respecto de los otros, en un espléndido y estéril aislamiento. Para un ser, nada de lo que se refiere al ser le es verdaderamente extraño.

Esencialmente participable y esencialmente comunicable, el ser no pierde esta propiedad al determinarse en los entes. Como él anuda su comunión, él exige su comunicación. La comunicatividad del ser es en él la huella de la generosidad de la cual surge.

Estos dos aspectos no se oponen en absoluto porque la inmanencia del *esse* y su comunicabilidad no son del mismo orden. Más aún, se solicitan el uno al otro. La comunicatividad presupone evidentemente la inmanencia subjetiva: para comunicarse es preciso tener algo que comunicar y, ante todo, es preciso ser. Pero, viceversa, la inmanencia se expresa para nosotros a través de los esquemas que implican o evocan la comunicación. Naturalmente arrojados en lo diverso y lo exterior, sólo pensamos distintamente la unidad, la identidad y la interioridad del ser bajo la forma de una diversidad y una alienación *negadas* en la culminación de una reconquista. La identidad, la coherencia interna, la indivisión con respecto a sí mismo y la adhesión a sí mismo, encierran la idea o la imagen de una pluralidad —por lo menos virtual— de elementos que se dirigen los unos hacia los otros, se dan de alguna manera los unos a los otros, se ponen los unos a los otros. Si el conjunto A B C, como tal, participa del ser, no es tanto porque A es no-B, no-C; B no-A, no-C; C no-A, no-B: es en tanto que A es de alguna manera B y C; B, A y C; C, A y B. La unidad implica que los elementos del ser en cuestión, reales o virtuales, no se encierran en su separación se solicitan recíprocamente, se comunican su ser al nivel considerado, de suerte que la posición del uno exige la posición de los otros y que, poniéndose los unos a los otros, ponen conjuntamente, componen la unidad. Y sin lugar a dudas, la unidad es primera, la inmanencia, la inseidad es primera, pero deben evocar a su contrario para manifestarse distintamente. En el límite, abolida toda dualidad —en el caso de un ser perfectamente "simple"— estaríamos obligados a pensar la pura inmanencia y la unidad a través del esquema imposible de un don de sí a sí, de una comunicación de sí a sí... Pero, esta imposibilidad —como la que implica la expresión *causa-sui*— nos invita a retener de la comunicación, del don (o de la causalidad), nada más que la actualidad de la que emanan y que expresan y por lo tanto a abandonar el plano en el que es normal el empleo de estos términos.

Pero es necesario ir más lejos. En el ente el *esse* no es sólo comunicativo; es comunicación. El acto de ser se comunica, se “da” al hacer existir al existente o, mejor dicho, es el mismo “don” del Ser, expresión de su generosidad fundante, la que nos había revelado nuestra reflexión inicial sobre la afirmación. (Cf. la expresión alemana para decir “hay”, “*es gibt*”, explotada por Heidegger aunque sin llegar hasta el final).

A estos dos aspectos del *esse* corresponden los dos tipos de acción. La acción inmanente expresa, sobre el plano del obrar, la inmanencia, la interioridad del acto de ser; es una perfección interna del ente al que hace “sobre-existir” de una manera proporcionada a su grado ontológico. Está, de alguna suerte, incorporada a su ser como un haber íntimo. Por el contrario, la acción transitiva responde, al aspecto comunicativo del *esse*. Como tal, está orientada hacia el exterior, podríamos decir hacia el otro. Su centro de referencia no está en el agente sino en el ser a quien se dirige la comunicación y que recibirá el don.

Cuidémonos, sin embargo, de consideraciones simplistas y no forcemos de manera alguna los contrastes. Toda acción u operación es a la vez determinación y emanación: acaba al agente al proceder de él. Sólo en la acción inmanente domina el primer aspecto; en la acción transitiva domina el segundo.

Exactamente como la inmanencia, la transitividad presenta diversos aspectos según los niveles de ser. La comunicatividad inherente al *esse* atraviesa las capas sucesivas de la inmanencia como una corriente que brota de las profundidades, y habla, en cada nivel, un lenguaje diferente. Es lo que nos proponemos demostrar en las páginas siguientes.

II. — EL SER FUERA DE SI

Si como dice Santo Tomás, la acción inmanente es propia de los vivientes, el nivel del no-viviente,⁷ es el de la pura transitividad. Toda la actividad del ser puramente material está volcada hacia afuera. Esto parece una evidencia.

Habría sin embargo que preguntarse si en este nivel inferior del cosmos, no sería necesario ya reconocer como un esbozo o un anuncio de la inmanencia. Ha pasado el tiempo en que se imaginaba al individuo material en el mundo de los “elementos” o de los “mixtos” como una masa más o menos grande, pero continua y homogénea, expresión estática de su unidad. Hoy sabemos que esta unidad está estructurada

⁷ *De Pot.*, X, 1.

y se mantiene por fuerzas internas de ligazón. La actividad de tal tipo de ser no es pues enteramente *ad-extra*: permanece parcialmente en él como en el viviente. Es la primera manifestación de la unidad ontológica en el nivel del obrar. Pero aquí se imponen varias distinciones.

1. En primer término una pregunta previa, ¿Dónde situar al individuo en el mundo del no-viviente? ¿En la molécula, en el átomo? ¿en la partícula (electrón, protón, etc.)? ¿más abajo aún? ¿O, por el contrario, es necesario considerar el conjunto del cosmos no-viviente como un gigantesco individuo sobre el cual, al distinguirse de él, conquistarían los vivientes su individualidad? En este último caso la actividad total del universo físico presentaría un carácter de interioridad, por no decir de inmanencia. Por el contrario, si ha de buscarse al individuo puramente material en el elemento último, indivisible, irreductible y no estructurado, habrá allí, en este nivel, sólo acciones transitivas. Si finalmente, como parece más probable, el individuo se encuentra entre dos extremos (en el átomo, la molécula, el grupo de moléculas, etc.), se podrá distinguir en él una actividad volcada hacia lo exterior y una actividad volcada hacia lo interior.

2. Pero estas actividades son del mismo tipo. Ambas caen bajo las mediciones del físico que nada tiene que ver con la individualidad ontológica. Más aún, es eso lo que hace tan difícil, por no decir imposible, la determinación exacta de esta individualidad. Como por intermedio de la abstracción "formal"⁸ la cantidad o la extensión se dejan considerar aparte de los cuerpos extensos, al constituir una unidad cuyas partes se distinguen independientemente de la distinción de los cuerpos localizados, el conjunto de las fuerzas en juego en el universo físico, constituye una red de acciones que se pueden estudiar sin preocuparse en absoluto de saber si se ejercen dentro o fuera del existente. En este nivel el individuo no cuenta.

3. Por esta razón nada revela aquí una finalidad interna. Cuando más se puede hablar, con Spinoza, de un "*conatus ad perseverandum in suo esse*", o, con Lachelier, de "la voluntad fija de un estado fijo".⁹ Pero en realidad, el bien, el fin de un individuo tal no está en él y eso es lo que constituye el carácter "transitivo" de su acción. Un elemento que entra en combinación, una partícula que se "aniquila" desprendiendo energía, cumplen su vocación de partes al servicio del Todo.¹⁰ Pues esa es la condición del ser material, digamos del ser

⁸ Cf. S. THOMAS, *In Boethium de Trinitate*, V, 3.

⁹ J. LACHELIER, *Psychologie et métaphysique*, Oeuvres, París, 1933, t. I, p. 195.

¹⁰ J. B. LOTZ, *op. cit.*, p. 522.

no-espiritual en proporción de su no-espiritualidad: es más parte que todo, más medio que fin y, de ninguna manera, fin en sí. El ser puramente material no solamente no presenta ningún carácter de auto-construcción ni estructuración alguna de la duración análoga a la que caracteriza al viviente, no sólo el espectáculo que nos ofrece es el de un ser que se hace y se deshace bajo la acción de lo exterior sino que su historia aparece más bien como la de una irremediable decadencia. Muchos astros nacen y pueblan el cielo en expansión, muchas sustancias se forman más ricas, más complejas, pero toda esta magnificencia lleva impresa en ella, desde su origen, una sentencia de muerte: la ley de la entropía. ¡Pero cuidado! Al hablar de decadencia juzgamos el mundo físico según criterios válidos únicamente en un plano superior. El universo va hacia una situación de equilibrio. Calificamos este equilibrio como equilibrio de muerte, introduciendo así una categoría extraña al orden del no-viviente. Pero se podría del mismo modo decir que la materia tiende hacia ese ideal de inmovilidad y de incorruptibilidad donde la antigua cosmología veía una perfección de los cuerpos celestes... Pero esta "tendencia" no constituye tampoco una actividad inmanente, como no lo constituía, para esta cosmología, el movimiento "natural" de los cuerpos hacia su "lugar".

4. Paradójicamente, la acción del no viviente, que decimos puramente transitiva, está en el más bajo nivel de transitividad y merece apenas el nombre de tal.¹¹ Por un lado, como se ha visto, la individualidad es aquí incierta y la distinción poco marcada y poco marcado también, en consecuencia, lo que querría significar el prefijo "trans" Por otro lado, una vez abandonada la física cualitativa de los antiguos, es difícil ver cómo se aplica, en el nivel del no-viviente, el esquema clásico: substancia - potencia operativa - operación y cómo se verifica el principio: *agens agit simile sibi*. La causalidad parece reducirse a un juego de ecuaciones, a la equivalencia de una energía que reaparece bajo formas diversas, en la causa y en el efecto, de manera que se ha querido ver en la energía la versión moderna y la única aceptable de la *materia prima*.¹² Pero es en el plano de la forma donde, según la concepción tradicional de la causalidad, debiera verificarse la semejanza. ¿Y cuál es la semejanza entre la fuerza y el movimiento que dicha fuerza produce? En una física estrictamente mecanicista, como la de Descartes, no hay problema: el jugador comunica a la pelota el movimiento del pie y su dirección. ¿Pero en una física que se rehusa a reducir todo a la figura y al movimiento? Nada se explica haciendo entrar el movimiento (o más bien la aceleración) en la definición de la fuerza:

¹¹ Cf. J. B. LOTZ, *ib.*, pp. 516 s.

¹² B. LONERGAN, *Insight*, London, etc., Longmann, Green & Co., 1 1957, p. 443 s.

F = *my*. Esta definición *a posteriori* no nos hace conocer en absoluto la naturaleza de la fuerza ni nos permite leer en ella, por consiguiente, la similitud de su efecto. Las ciencias “empiométricas” —para decirlo como Maritain— no alcanzan al ser más que desde afuera. Y sin embargo, si el movimiento no estuviera ya de alguna manera en la fuerza y más generalmente, si el efecto no estuviera en la causa, ¿cómo resultaría uno de otro? No se escapa la necesidad de establecer una presencia “virtual” del efecto, inscrita en la estructura intencional del agente actuante, allí donde se ejerce una causalidad verdadera.

Verdad es que en el nivel de la microfísica no encuentran ya casi aplicación las nociones elaboradas en el nivel de la vida ordinaria. Y estas mismas nociones son sospechosas de antropomorfismo. La palabra “acción” ¿tiene siquiera sentido fuera de lo humano? Sartre se rehusa a emplearla a propósito del “en-soi”.¹³ Pero sería más justo decir que, como a menudo, se da aquí una ósmosis de lo físico y lo humano, de lo objetivo y subjetivo. Hablar de tendencia con respecto a las cosas es, al parecer, atribuirles un alma o imaginar un genio que las dirige, de alguna manera es identificarnos con ellas y situarnos en su corazón. Sea, pero inversamente la tendencia, el deseo, el querer, evocan muy naturalmente la imagen de una flecha que se dirige a su blanco; se los puede simbolizar por un vector. Los deseos “van”, “nos llevan” hacia su objeto (“quand vers toi mes désirs partent en caravane”, escribe Baudelaire). Más profundamente, en la fuente misma de la conciencia, la intencionalidad aparece como un “ir hacia”. Así, en nosotros, lo psíquico y hasta lo espiritual para elucidarse necesitan la imagen del movimiento. Y éste, a su vez, no es verdaderamente comprendido y captado “por dentro” sino a través de la experiencia interior de nuestro devenir y de nuestra “actividad primitiva”. No es simplemente para nosotros un fenómeno contemplado desde afuera. Lo experimentamos, lo vivimos con todo nuestro ser, a través de esta viviente dialéctica del apoyo y del impulso, tan bien valorizada por Jean Nogué.¹⁴ Cuando muevo el brazo, muevo “algo mío”, un órgano, un instrumento que forma parte de mi ser pero que no se identifica con él: instrumento conjunto que el utensilio prolonga como un órgano separado. Pero cuando camino, cuando salto, cuando brinco, es todo mi cuerpo, todo mi ser visible el que se mueve: el movimiento no es únicamente ordenado por mí sino vivido por mí. Es por eso, sin duda, que las explicaciones mecanicistas han dado tan a menudo la impresión de una perfecta y radical inteligibilidad.

En esta ósmosis de lo físico y lo humano, Descartes veía un residuo molesto de la confusión infantil entre el yo y las cosas, residuo

¹³ J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, París, 1943, p. 32.

¹⁴ JEAN NOGUÉ, *L'activité primitive du moi*, París, 1939.

que importaba eliminar en beneficio de la claridad de las ideas. ¿Pero no hay que decir más bien que estamos aquí en el nivel de lo que el mismo Descartes llamaría más adelante la “tercera idea primitiva”, la de la unión del alma y del cuerpo, que nos es conocida por el “sentimiento”? ¹⁵ ¿Y por otra parte, sería posible la confusión sin una cierta comunidad fundamental? Bien lejos de ser el signo de un pensamiento ligero, superficial e inmaduro, esta interpenetración de lo psíquico y de lo espacial, de lo interior y lo exterior, nos remite a las profundidades donde se realiza la experiencia poética, donde se elaboran los símbolos: en una captación vivida, ejercida y de ningún modo “signada”, de las similitudes, de las analogías, de las vinculaciones de toda clase, por medio de las cuales lo diverso atestigua, a su manera, la unidad fundante.

Estas analogías, sin embargo, no deben engañarnos. Lo físico no es lo psíquico y aún menos lo espiritual y si la acción del no-viviente es sólo imperfectamente transitiva, eso no lo aproxima de ninguna manera a la inmanencia, todo lo contrario. Hay entre la no-inmanencia y la imperfecta transitividad un vínculo esencial, porque se funda en la esencia de la materialidad.

El ser material se nos manifiesta fuera de sí mismo en razón de su dispersión espacial y parece natural fundar sobre ese carácter, el carácter puramente transitivo de su acción. Y es dable seguir —y con más verdad, creemos— el camino inverso. La no-inmanencia se presenta entonces como la raíz de la dispersión espacial, porque es sólo otro nombre de la materialidad. Si, en efecto, intentamos definir la materia desde el punto de vista metafísico, la mejor definición será sin duda ésta: “la materia es lo que hace que un ser no sea un (puro) espíritu”, de suerte que su distancia de la condición espiritual es proporcional a su materialidad; lo que le impide ser en sí, para sí, junto a sí; lo que lo aleja de sí mismo, lo ausenta de sí: principio por consiguiente de alteridad y de negación internas, principio, por decirlo todo en una sola palabra, de *no-inmanencia*. El ser material no coincide consigo, está “fuera de sí” porque carece de “sí”. Y este vacío nos obliga a interpretar nuevamente las expresiones que ya hemos empleado: la ausencia de sí, allí donde no hay sí, es como una ausencia de segundo grado. El espacio es la expresión de esta ausencia íntima, sobre la cual lo que llamamos presencia no es sino una reconquista más o menos lograda... La única actividad que conviene a un ser de tal modo fuera de sí y privado de sí, es una acción “hacia afuera”, una acción dirigida hacia el otro, no para interiorizarlo, como lo hace el conocimiento, pues eso supondría una interioridad y el término de la acción

¹⁵ R. DESCARTES, *Lettre à la princesse Elisabeth*, 21 mai 1643, *Oeuvres...*, éd. Adam-Tannery, París, 1897-1913, t. III, p. 665.

estaría entonces en el interior, sino para expansionarse en él, comunicarse con él. Sólo que esta comunicación permanece, con relación a la generosidad del ser, en el nivel más bajo. Al no ser de ninguna manera fin en sí, al no contar como individuo, al no existir más que para el Todo, enteramente librado a las fuerzas que se ejercen sobre él y en él, al realizarse en sus efectos y no en sí mismo, el ser material nace y desaparece en el devenir cósmico sin tener que sacrificar nada, sin continuarse en otro. No hay que dejarse engañar por la palabra "generación". Existe una génesis de los elementos y los cuerpos químicos: no hay para ellos verdadera generación. El ser fuera de sí sólo puede alcanzar a otro desde afuera. La causalidad, de cualquier manera que se la conciba, en el nivel puramente físico, está vacía de interioridad. El ser que es poco, que apenas existe, se comunica apenas, aún cuando se comunique por entero. Su acción es superficial porque él mismo está en la superficie. Si la generación es la causalidad por excelencia, la dignidad de causa sólo conviene imperfectamente al no-viviente.

III. — INMANENCIA Y TRANSITIVIDAD EN EL NIVEL DEL VIVIENTE

El advenimiento de la vida, sea cual fuere el punto en que se sitúa el tránsito, marca un progreso hacia la inmanencia verdadera. ¿Será acaso demasiado tímida la expresión? Desde Aristóteles, es tradicional situar la vida entre las actividades inmanentes.¹⁶ Santo Tomás, sin embargo, cuando quiere explicar lo que son estas actividades, se limita por lo general a citar como ejemplo actividades psíquicas o espirituales: sentir, pensar, querer... Si bien dice que las operaciones inmanentes "son propias de los vivientes", esto puede significar, tomando "propias" en sentido estricto, que son características del viviente, inseparables de su esencia, pero podría significar también, sencillamente, que se encuentran sólo en él. La metafísica es propia del hombre, pero no todos los hombres son metafísicos. Sea como fuere hay que reconocer que, en nivel puramente biológico, la inmanencia permanece aún muy imperfecta. Todo se realiza en el proceso vital por medio de operaciones físico-químicas (por medio de las "cualidades elementales" decían los antiguos): estas actividades forman la trama de la actividad del viviente y no solamente su presupuesto, de suerte que es absolutamente imposible conocer al viviente en su orden mismo sin conocer estas actividades. Es por eso que la biología, al desarrollarse, recurre cada vez más a la química y a la física. Ella es hoy "molecular", mañana quizás des-

¹⁶ "La vida está en el alma", ARISTÓTELES, *Met.*, IX, 8. 1050 a 23.

cenderá hasta las estructuras más finas de la materia para buscar allí su secreto. Por eso también una interpretación “fisicalista” de la vida parece capaz, a primera vista, de salvar las apariencias. ¿Sería el viviente acaso, sencillamente, una máquina, organizada de manera maravillosa pero que difiere de las nuestras sólo por un más alto grado de complicación y de unificación? ¿No ha sido gradualmente colmado por las generaciones sucesivas de computadoras el abismo que las separaba de las máquinas rudimentarias que podía imaginar Descartes? La estructuración de la duración que parece característica del viviente —el viviente tiene una historia— ¿no es simplemente el efecto de una programación inscrita en las dobles espirales de la ADN? (Y sin duda la programación supone un programador y si existe algún día una máquina que pueda programarse a sí misma, habrá sido primero pensada y “metaprogramada” por un cerebro humano; mas no se trata aquí de eso). Y por eso, en conclusión, resulta tan difícil marcar el punto de emergencia de la vida.

Santo Tomás observa que la palabra “vida” designa a la vez un tipo de actividad y un modo de ser y que conocemos y designamos a éste a través de aquél.¹⁷ *Vivere viventibus est esse*: vivir es para los vivientes existir, enseñaba ya el Filósofo.¹⁸ Esto me parece muy importante. Y añadiré que para entender bien la vida como actividad, hay que comprenderla como forma de existencia. Vimos la dificultad de refutar apodócticamente el fisicalismo. Resulta fácil a sus defensores mostrar que la actividad del viviente no manifiesta ninguna forma específica de energía, que las leyes físicas se verifican en él exactamente como en el no-viviente. La vida no es una fuerza que entraría en composición con las fuerzas que estudia el físico. Si existe un “plus” en la actividad del viviente, es de otro orden. En cierto sentido todo ocurre físicamente: la cadena de los fenómenos no se interrumpe, sólo que estas cadenas se combinan, se entrecruzan, se trenzan como los hilos de un tapiz. Se hablará aquí de información y no es dudoso que la actividad del viviente esté dirigida y controlada a partir del programa inscripto en los genes, ¿pero es ésta la explicación última? ¿No es necesario acaso descender a un nivel más profundo, hasta el ser mismo del viviente? Introducidas en el medio del viviente, las actividades físicas “transitivas” son captadas y ordenadas como por el efecto de una curvatura del espacio. El mecanismo de la información es la expresión y el instrumento de esta dirección formante, dirección impresa por el ser viviente.

En este ser se afirma de una manera nueva la adhesión a sí del existente. El viviente, en su ser, es más *uno* que el no-viviente; la

¹⁷ S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 18, 2.

¹⁸ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4 419 b 12.

vida es una victoria sobre la ausencia de sí que caracteriza a la materialidad; la complejidad y el centro de las operaciones que constituyen la actividad vital son la expresión de esta victoria.

Según esta perspectiva ontológica, se ve en qué difiere la unidad del viviente de la de una máquina, por perfecta que se la pueda suponer.

En la máquina, que es un “todo” artificial, las partes permanecen exteriores las unas de las otras, la unidad las vincula desde afuera, sin incorporarse a ellas. Dicha unidad es pues “accidental” aunque diferente de la que se establece en un simple montón o en una colección. En el viviente la unidad es “esencial”. *Vivere viventibus est esse*: es decir que un mismo acto hace existir el conjunto que compone al viviente. El vínculo se anuda al nivel del ser: no cae pues directamente bajo el dominio de la conciencia ni bajo el de la experiencia externa. Por otra parte ¿cómo demostrar de una manera convincente y clara que el viviente es un individuo en el sentido metafísico del término, que la unidad del organismo es irreductible a una simple disposición de partes?¹⁹ Creo que se trata aquí, más bien, de una percepción inmediata. La unidad ontológica del organismo no se percibe en una intuición intelectual o de otro orden: la adivinamos, la desciframos de alguna manera a través de la unidad compleja de sus manifestaciones como lo degradado de una unidad superior: la unidad que experimentamos, que vivimos, de nuestra conciencia y de nuestro organismo. Mi cuerpo es yo mismo, me identifico con él parcialmente; pero no podría de ninguna manera identificarme con una máquina.

Hecha de acciones elementales —cuya estructura es enteramente transitiva como en el no-viviente— la actividad del viviente, considerada en su conjunto, es inmanente puesto que su resultado es interior al individuo. Pero en esta misma inmanencia se manifiesta la comunicatividad del ser bajo una nueva forma. Una función esencial del viviente es la función de asimilación. Pues si la actividad asimilativa es inmanente, al ser su término el agente mismo, en cuya substancia el alimento se cambia, dicha actividad es también y por sí misma una comunicación por la cual el viviente eleva a su nivel ontológico los elementos que asimila, los hace ingresar en su unidad, les comunica

¹⁹ Tal reducción no es forzosamente materialista o antifinalista. La organización puede ser concebida por el Pensamiento creador. Nadie admitirá que una computadora se haya construido “por casualidad”: ¿por qué habría que admitirlo entonces al tratarse de estas máquinas infinitamente más perfeccionadas que son los organismos? La teoría del animal-máquina no excluye la finalidad sino por la adjunción de una nueva hipótesis: la hipótesis de que esta máquina se haya armado por el solo juego de combinaciones fortuitas. Gran parte de las refutaciones mecanicistas y del fisicalismo van contra esta segunda hipótesis y están eficazmente encaminadas.

su "forma". Existe así una función cósmica de la nutrición: ésta contribuye a la elevación de la materia hacia formas superiores. En esto sobre todo piensa Santo Tomás en un pasaje del *Contra gentiles* que resulta tan tentador hoy día de interpretar en un sentido evolucionista.²⁰

Se ha podido ver a veces en la nutrición una suerte de generación por la cual el viviente engendra, no otro individuo, sino algo de él mismo:²¹ una generación inmanente podría decirse. Con la generación propiamente dicha, la comunicatividad del ser se expresa por una forma superior de transitividad: una transitividad que conserva el valor de la inmanencia.²² Aunque el proceso generativo, como los otros procesos orgánicos, se realice por medios "físicos" y parezca nada más que un conjunto bien ordenado y bien ligado de operaciones, o más bien de cadenas de operaciones semejantes a las que se ejercen fuera del viviente, el resultado es totalmente distinto: un individuo dotado de las mismas estructuras y capaz de las mismas operaciones que el agente. No se trata aquí de una simple modificación cualitativa, de un movimiento local, ni siquiera de la aparición de una substancia nueva provocada por una acción del exterior. El ser engendrado no es sólo suscitado por el generador, viene de él mismo, procede de su interior. No hay únicamente transmisión de una estructura: en la perspectiva en que nos situamos y que responde a la inmediata captación del sentido común, la estructura transmitida es esencial, substancial: es, en el pleno sentido del término, una *forma*. Y el efecto, aquí, no está únicamente contenido en la causa, como el movimiento en la fuerza, o bajo el aspecto de una equivalencia cuantitativa que permanece exterior al ser profundo (porque el ser que se expresa enteramente en la cantidad no es profundo): surge de la naturaleza profunda de la causa, de esta existencia de más alto grado que es la vida.

En el nivel más bajo de la vida, la generación se presenta bajo formas que recuerdan lo que ocurre en el nivel más elemental del no-viviente. Dos amebas se unen y desaparecen para dar nacimiento a un individuo nuevo en el cual la vida continúa, tal como dos electrones, al encontrarse, dan nacimiento a una nueva partícula con un desprendimiento de energía. En realidad los dos casos no son compa-

²⁰ *Cont. gent.*, III, 22. El proceso puede ser también el de una degradación (caso hombre devorado por las bestias), pero es ese un fenómeno secundario. De sí, la aparición de la vida en el mundo es una ascensión cósmica. Solamente esta ascensión —cosa que Santo Tomás no podía saber— no es en el mundo físico más que una victoria parcial y provisoria sobre la inexorable entropía.

²¹ S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 119, 1: la "virtus nutritiva" ha sido caracterizada como "virtus ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum". Lo que matiza la afirmación abrupta de I, 78, 2: "nihil est generativum sui ipsius".

²² Santo Tomás expresa maravillosamente este carácter.

rables: lo que se transmite no es del mismo orden. El paralelo sería puramente exterior. En la más humilde de las generaciones se da algo muy diferente a un fenómeno interpretable en términos de energía. El proceso que lleva a las amebas a fusionarse les es mucho más interior, las compromete mucho más profundamente porque su ser es más profundo, su individualidad más firme. Expresa una inmanencia y lleva su sello.

IV. — LA CONCIENCIA Y LA ACCION CONSCIENTE

Santo Tomás, lo hemos dicho, veía en la generación la cumbre de la actividad biológica, el punto donde esta toca, por así decir, el plano de la sensibilidad, porque a diferencia de la nutrición, la generación tiene por término al otro en tanto que otro. Para comprenderlo hay que renunciar a un hábito de pensamiento corriente a partir de Descartes, según quien la conciencia, de la cual el conocimiento constituye una modalidad, está en la base de la vida mental. Para Santo Tomás, por el contrario, como para Aristóteles, es el conocimiento el que constituye, en el nivel de lo psíquico y lo espiritual, la actividad fundamental; la conciencia es un aspecto o hasta una forma particular de él. No parece que se haya tenido la idea de ver en la conciencia la materia común de las actividades mentales cuando ellas alcanzan cierto nivel. Este carácter indefinible —ya que está presupuesto a toda definición que distingue nuestros estados y nuestros actos “conscientes” de los que, por ejemplo, advienen durante el sueño profundo, aún cuando no presenten diferencia alguna al observador de afuera —tal carácter no aparece entonces dotado de una consistencia que permita ver en él si no una substancia, como decía Descartes, al menos una cualidad, una actividad distinta y que merezca ser considerada en sí misma y por sí misma. ¿No hay que reconocer acaso que, sobre este punto, un auténtico progreso ha sido realizado a pesar de las numerosas desviaciones? La conciencia se nos aparece como la expresión inmediata, en el nivel del obrar, de esta unidad más estrecha, de esta nueva victoria sobre la alteridad interna, que es el ser mismo del que siente.

Existe cierta analogía entre la unidad de la conciencia y la del espacio. Una y otra hacen abstracción de sus contenidos, y sin embargo, ambas no son nada sin esos contenidos. La conciencia es un espacio interior que expresa el ser del que siente, así como el espacio exterior, medio de las acciones “transitivas”, expresa la naturaleza del ser material,

La unidad superior del que siente se manifiesta sobre el plano de la vida orgánica que inversamente la condiciona. El organismo del

animal es mucho más complejo y más centrado que el de la planta, sus partes tienen entre sí menos independencia; la especialización está más avanzada y es también más fuerte para cada parte la necesidad de obrar en función de las otras en la unidad del individuo. No obstante, el animal no es simplemente un vegetal perfeccionado. Su unidad ontológica presenta un carácter nuevo. También aquí es a través del obrar que el ser se deja adivinar. Y el obrar en este nivel, es el obrar consciente. Es esta forma tan particular de unidad implicada en la conciencia, ya sea de la más elemental sensación, la cual, mucho mejor que la complejidad y el centro de su organismo, nos ayuda a pensar la forma del ser del que siente. A esta forma de ser, a esta unidad se la podría describir o interpretar como un esbozo de presencia a sí, aunque no haya aún verdaderamente un "sí", pues el "sí" aparece solamente con la verdadera presencia. En el simple viviente la distinción, la dispersión espacial de las partes, es utilizada pero no superada por la organización: las partes permanecen unas fuera de las otras. Y ocurre lo mismo con la dispersión temporal. La conciencia animal, por el contrario —en la medida en que podamos hacer conjeturas sobre ella— no es ni la reunión ni siquiera la organización de fragmentos de conciencia o de conciencias elementales. Representarla de esa manera equivaldría a reducirla a lo que bien puede condicionarla pero que no la constituye. Si lo físico es la materia de lo vital, a tal punto que resulta difícil delimitar sus dominios respectivos y refutar sin posibilidad de réplica el fisicalismo, lo físico y lo vital no son en grado alguno la materia de la conciencia, sino simplemente sus condiciones. Puede construirse una fenomenología del placer, del dolor, de la sensación que ignore todo de sus fundamentos fisiológicos: por el contrario, imposible elaborar una fenomenología de la vida que ignorara todo acerca de la física y de la química. Existe un centro de la conciencia animal. No digamos —aunque Husserl tenga otra opinión— un yo, pues el yo pertenece a un orden superior. Pero en suma hay en el animal "algo" que supera a su manera la dispersión espacial y que marca pues, en relación con ella —en relación con la condición material— cierto grado de libertad. Un grado solamente pues en el animal, esta unidad permanece aún aprisionada en lo diverso y no llega a ponerse para sí. La conciencia adhiere a los datos sensibles que unifica y de los cuales, por un lado, participa la condición de ellos. Tiene, como W. James lo ha subrayado a propósito de la sensación, cierto carácter cuantitativo casi espacial.

Existe asimismo en la conciencia sensible una primera victoria sobre la dispersión temporal. El animal, hasta donde podamos conjeturar, percibe el paso del tiempo. Y tiene recuerdos. La memoria es, hasta en la tradición aristotélica, una facultad sensible, uno de los

“sentidos internos” y el Filósofo la niega al intelecto: “El ‘nous’ no recuerda”.²³ Bergson nos ha acostumbrado de tal manera a ver en la memoria la función, o más propiamente, la esencia del espíritu, que nos cuesta comprender lo que ella puede significar en un nivel inferior. Ciertamente el animal no puede conocer el pasado en términos de ser —no más que el presente— pero lo distingue del presente como distingue su cuerpo y los objetos en el interior del universo sensible en que él vive y que ocupa su conciencia. Las imágenes del pasado contrastan con los datos de los sentidos con los que no se puede integrar, presentando, al mismo tiempo, un carácter de firmeza y de resistencia, de familiaridad y de “ya visto” ausente en las imágenes del sueño o del ensueño... En resumen, sin tener la idea del tiempo, como ninguna otra idea, el animal, sin embargo, percibe su transcurso y distingue confusamente sus fases. Y todo esto supone en él una cierta captación de la duración. La conciencia sensible comienza a separarse de la pura sucesión material. Pero permanece prisionera de ésta como asimismo de la espacialidad. Percibe el fluir del tiempo pero no percibe el por qué lo percibe y lo mide. Tampoco llega aquí la unidad unificante a captarse y a ponerse para sí.

La conciencia sensible testimonia pues cierta liberación del ser respecto de la materialidad, de manera tal que Santo Tomás ve en ella el indicio de una afinidad con los puros espíritus (las “substancias superiores”). La conciencia nos introduce en el universo del conocimiento y de la interioridad. El ser comienza a deshacerse de la subjetividad cerrada y llega a ser apto para dejar en sí lugar a lo otro. Sin embargo no a lo otro en-el-ser, sino a lo otro en-lo-sensible. La apertura está aquí condicionada por la naturaleza del que siente que puede conocer sólo su mundo, un mundo íntegramente referido a sus necesidades (*Umwelt*). Apertura que es, a fin de cuentas, un impedimento.²⁴

Como es de suponer, el movimiento expansivo y difusivo del ser da lugar, en este nivel, a un nuevo tipo de transitividad. No es que la conciencia sensible produzca como tal cualquier cosa en el exterior: la conciencia no es un agente sino la propiedad de un agente. Y aquello que el agente consciente produce en el exterior es, en definitiva, como para el simple viviente, efectos que pueden expresarse en términos de física. Más precisamente, lo que busca el animal es lo que busca todo viviente: conservarse y reproducirse. Aquí la conciencia parece toda ella al servicio de la vida, al servicio del organismo y de la especie. En los comienzos no es sin duda más que un muy

²³ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 23-24.

²⁴ S. THOMAS, *In II De anima*, lect. 5.

débil resplandor que aclara los procesos vitales sin intervenir en ellos: un lujo aparentemente inútil, un epifenómeno... Pero, más alto en la escala ontológica, o si se prefiere, en los estadios más avanzados de la evolución (como del resto de la ontogénesis), la conciencia adquiere más importancia. Ella forma parte del proceso, constituye en él un control entre la necesidad orgánica y la ejecución exterior del acto, que puede comportar varios planos y ser el lugar de operaciones más complejas, como ocurre por ejemplo entre los monos superiores (con posibilidad para el domador o el experimentador de intercalar múltiples elementos entre las fases de este nuevo proceso, esta vez psíquico).

Uno de los caracteres más notables del obrar animal —y que lo distingue a simple vista de la planta— es la motilidad: el animal mueve y se mueve, se desplaza, se agita, etc. Este carácter nos es directamente perceptible, en tanto que la conciencia del animal no lo es. Y tal carácter no es inmediatamente en sí mismo signo de conciencia. Los robots pueden simular a la perfección el comportamiento exterior del viviente, al menos de manera bastante perfecta como para engañarnos durante algún tiempo. Entre conciencia y movimiento no existe una relación apodícticamente demostrable. Pero existe un vínculo de otra suerte: una especie de analogía profunda que el sentido común percibe, experimenta confusamente y que la reflexión filosófica puede poner en claro aunque no ofrezca, sin duda alguna, ningún interés para el naturalista. Conciencia y movimiento son dos aspectos de una liberación más avanzada de las condiciones materiales. El animal no se encuentra fijo en un lugar, del mismo modo que no está puramente disperso en el espacio, ni encerrado en sí mismo y condenado a ser solamente lo que es.²⁵

Es por eso que el movimiento se presta, de modo muy particular a la expresión de los estados psíquicos. Son ellos, y no inmediatamente los estados orgánicos, los que lo condicionan, al menos en los animales superiores y cuando éstos actúan de manera totalmente animal (pues su conciencia no está siempre en el mismo nivel de actividad y en consecuencia no juega siempre el mismo rol). El movimiento expresa la necesidad, el deseo, el dolor, el temor, etc., *experimentados*. Más aún, a través de él, a través de la marcha, de los gestos, de los gritos, etc., se establece, al menos entre ciertas especies, a veces en el seno de una organización social muy avanzada, una verdadera comunicación. Los animales hacen conocer sus necesidades, se previenen recíprocamente del peligro, de la presencia de una presa, etc. Tienen

²⁵ Ciertamente, es evidente el vínculo entre la sensibilidad de lo lejano y el movimiento. ¿De qué serviría al animal ver una presa a distancia si no pudiera atraparla? ¿Pero supone eso la conciencia? Un robot también podría hacerlo.

un lenguaje natural, estereotipado, compuesto de señales más que de signos. Pero las posibilidades animales van más lejos. Se ha logrado enseñar a ciertos chimpancés un verdadero lenguaje (por ejemplo el de los sordomudos), gracias al cual son capaces de “comprender” y de formar frases (evidentemente muy elementales) . . . En todo eso no es en verdad fácil discernir el papel de la conciencia. La cibernética nos enseña a ser prudentes acerca de este punto. Esas proezas de los chimpancés convertidos en escolares, ¿en qué medida superan la capacidad de una computadora debidamente programada? Es también cierto que estas actividades de comunicación están, como las otras, al servicio de fines biológicos. Sin embargo este servicio da lugar a un libre juego. Existe entre los animales una afectividad, un placer social, que, al parecer, nada tiene que ver con la sexualidad. Y el animal es capaz de interesarse en lo que no tiene relación con sus necesidades inmediatas: juega, se divierte, mira; a los chimpancés de los que hablábamos les gusta el cine . . . No hay que insistir demasiado en la observación de Aristóteles: “el león se regocija con el mujido del buey, porque este mujido le anuncia que la presa está cerca”.²⁶ Sólo que este juego está tomado del sistema de las finalidades biológicas. En el animal la conciencia sensible no llega jamás a una perfecta autonomía. Es también por esa razón que, en este nivel, la comunicación permanece superficial y evanescente. El animal no puede abrirse profundamente, consagrarse profundamente, comprometerse profundamente, porque carece de profundidad. El perro se brinda a su dueño tanto como puede, el comportamiento maternal es ejemplar en muchos pájaros, pero esta generosidad emocionante es la acción de seres que no están plenamente en ellos mismos y para ellos mismos y que, al actuar, permanecen sobre todo “actuados”. Pero, faltándole profundidad, la comunicación carece también de estabilidad y de continuidad. No conduce a resultados durables y consistentes. El progreso del animal no es obra suya, el ascenso de la conciencia animal no es fruto de esta conciencia. El modo de vivir, el habitat, la organización social, los ritos sexuales y otros, etc., no han sido pensados y planificados por ella. Por más que la conciencia —como los antiguos y Santo Tomás lo reconocían sin dificultad— participe de alguna manera en la “prudencia” y consecuentemente en la razón, no sabe ni puede saber nada de ello. Dicho de otra manera, la conciencia animal, sus posibilidades, su progreso, no son jamás, sean como fueren, un objeto para ella misma. Dicha conciencia permanece parcialmente fuera de sí. Es por eso que no existe una cultura animal. Los chimpancés convertidos en escolares han sido

²⁶ ARISTÓTELES, *Eth. Nicom.*, III, 13, 1118 a 18-20.

“programados” por el hombre. No han inventado ellos su propio lenguaje.

Imperfectamente inmanente, la conciencia animal es pues, por ello mismo, imperfectamente “difusiva”. En este nivel, sin embargo, vemos aparecer ya otro modo de difusión característico del ser-parasí: una “emanación” que no nace solamente *de* la inmanencia sino que *en* ella se acaba y es uno de sus elementos. Sin embargo, no son, como las actividades “transitivas” del mundo físico, el elemento de la actividad vital, pues aquí el elemento participa, como el conjunto, de la interioridad consciente. Los procesos que se intercalan entre la necesidad y el movimiento constituyen una zona de actividad, inmanente por definición, pero que implican algo que se asemeja a una productividad interna. Al menos en los animales “superiores” existe formación y combinación de imágenes, elaboración de síntesis, montaje de mecanismos psíquicos que hacen al sujeto capaz de resolver problemas que parecen casi requerir el uso de la razón. Todo eso no es ni querido ni verdaderamente conocido. Los mecanismos de la conciencia escapan a la conciencia: algo sucede en ella, algo se realiza, se fabrica en ella y por ella sin proponérselo. También ella es más bien “actuada” que actuante. Es que todavía aquí la inmanencia es imperfecta. Sus funciones, ligadas al organismo (los diversos “centros” cerebrales, etc.) soportan sus condiciones y no están enteramente unificadas. La conciencia sensible, como tal, permanece bajo el régimen de la ausencia y de la alienación. Sin embargo no deja de encerrar—como lo muestran las experiencias a las que nos hemos referido—posibilidades muy superiores a lo que una psicología demasiado simplista haría suponer, posibilidades que parecen desproporcionadas a las necesidades del animal y esperan, parecería, que una actividad más elevada las aproveche.

V. — EL TERCER GRADO DE INMANENCIA

Esta actividad más alta es la del pensamiento. Con ella la inmanencia es perfecta, en la medida en que el pensamiento es perfectamente él mismo.

El pensamiento es conciencia de sí, interioridad en el sentido más pleno, y al mismo tiempo —dos maneras en realidad de decir lo mismo— apertura al ser. La conciencia-de-sí no es verdaderamente conciencia de sí sino al ser conciencia-de-sí-en-el-ser, pues un “sí” no captado en el ser no es un “sí”. La finitud subjetiva del existente espiritual está envuelta por la infinitud objetiva de su apertura. Sin embargo, si la apertura no se abriera más que sobre un horizonte

objetivo, el conocimiento de sí continuaría siendo un conocimiento en tercera persona. El existente puede verdaderamente captarse como sujeto, como yo, en primera persona, porque el ser al cual se abre el pensamiento es también interioridad y subjetividad. Existe un horizonte de la interioridad y es la apertura a este horizonte la que funda la interioridad del espíritu, la única verdadera.

Esta interioridad es una forma superior de la unidad ontológica. Unidad sin división, sin distancia interior, sin alienación. El pensamiento no está comprometido en él mismo y por él mismo en la dispersión espacial: él la domina como domina también, aunque de un modo muy diferente, a la dispersión temporal y sabe que la domina porque el ser pensante no tiene en sí, como tal, ese factor de ausencia íntima, de no-coincidencia, de alteridad que es la materia. El ser pensante es, en su esencia, plenamente indiviso de sí.

Indistancia de sí y apertura al ser se condicionan recíprocamente. La apertura al ser no es más que la presencia del ser como forma obrante del espíritu, como objeto formal que especifica su actividad. El ser está entonces doblemente presente en el espíritu como fundamento de su realidad subjetiva y de su apertura objetiva. Pero esta segunda presencia no se superpone a la primera, a la presencia creadora: es el modo en que ésta reviste en la criatura espiritual. Por ello el espíritu existe, *es*, con más fuerza y verdad que el no-espíritu. El participa más de la necesidad del ser, no sólo porque en sí mismo es indestructible, sino también porque una creación que no originara ningún existente espiritual parecería impensable. Asimismo participa más del carácter de absolutez, de la espontaneidad del ser. En resumen, el espíritu y no la cosa es quien constituye el tipo verdadero del existente; el problema para el metafísico no es saber lo que se agrega al ser para transformarlo en espíritu, sino también saber cómo es posible un ser que no sea espíritu.

Esta presencia que hace el espíritu más ser, lo hace por ello mismo más uno. Es uno en segundo grado como es ser en segundo grado, por la presencia, en cierto modo duplicada, de la unidad unificante. Y esta unidad es una liberación. En el espíritu el ser aparece, en cierta forma, liberado de su finitud subjetiva, por así decir, liberado de sí mismo, puesto que, sin perder lo que él es, puede llegar a ser "todas las cosas". La liberación del sentido estaba condicionada y restringida al orden de lo sensible, la del espíritu a la de la amplitud del ser. Y sin duda el espíritu finito tiene una naturaleza: no coincide con la totalidad, pero esta naturaleza define simplemente su manera particular de ser "todo", *quodammodo omnia*. (En el hombre este *modus* implica el paso obligatorio por el "mundo" y en consecuencia, en lo que al sujeto se refiere, la corporeidad). Finito como

todos los entes, el espíritu es infinito según una dimensión que es el único en poseer. Y es ese el fundamento de su libertad. No está sometido a los determinismos que rigen a los entes encasillados en su naturaleza. El espíritu puede ser determinado únicamente por el Absoluto. El determina para sí todo lo que es relativo.

Merece destacarse que solos el pensamiento y el ser —esos correlativos— son inteligibles por ellos mismos. Y el ser a primera vista es ante todo el ser que la física estudia, el ser de la cosa, del no-viviente. De suerte que un estudio filosófico de la vida o de la conciencia sensible oscila entre dos tentaciones: o reducirlas a fenómenos elementales o, por el contrario, ver en ellas una forma degradada del pensamiento, un pensamiento adormecido.²⁷ Algunos podrán decir que estas dos tentaciones en realidad se juntan: ¿no parece acaso que la materia, tal como la estudia la microfísica, se reabsorbe en pensamiento? Este último aserto es manifiestamente insostenible. Por imperfectamente que conozcamos la materia, por importante que sea el papel desempeñado aquí por nuestras construcciones mentales, siempre estas construcciones suponen un dato: existe en nosotros y fuera de nosotros algo que no es pura transparencia, que resiste y permanece siempre más allá de nuestros esfuerzos para captarlo, que nos impide a nosotros mismos ser pura presencia y pura libertad. Lo que es verdad es que la vida y la conciencia sensible, por diversas razones, nos son difícilmente penetrables: la vida se nos revela a través de sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo, la conciencia sensible no nos es dada jamás en el estado puro (Heidegger llega hasta a decir, pensamiento que es un poco fuerte, que la conciencia animal es más inaccesible que la de Dios).²⁸ En todo caso, una y otra no podrían ser estudiadas mediante los métodos que nos sirven para conocer al no-viviente, en el que nosotros creemos, pero equivocadamente, lo advertimos ahora, ver el objeto más claro y más perfectamente cognoscible. La conciencia sensible es particularmente misteriosa. En ninguna parte parece querida para sí. En el animal está al servicio de la vida; en el hombre, además y sobre todo, al servicio del pensamiento. Pero es sólo entonces que da todo lo que ella puede dar, que llega a ser verdaderamente ella misma. Su nueva servidumbre la libera.

²⁷ Los neo-gnósticos, de quienes habla R. RUYER, (*La gnose de Princeton*, París, 1974), no vacilan en ver en los fenómenos que se desarrollan en el tiempo y en el espacio el “revés” de una inteligencia, de una “conciencia” que se constituye en su anverso. Existen tantas inteligencias como existentes individuales y todas son iguales, solamente se diferencian por la extensión de su campo. Monadismo de tendencia panteísta, pues estas mónadas parecen más bien los aspectos de una inteligencia única. A estos pensadores, que vieron la imposibilidad del puro materialismo, les faltó comprender la analogía del ser.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a M., 1947, p. 15.

De la misma manera que el que siente tiene un organismo más perfeccionado que el simple viviente, y cumple mejor las funciones esenciales de la vida, así en el ser pensante, en el hombre en todo caso, las funciones de la sensibilidad adquieren una perfección que supera en mucho las posibilidades del animal. El animal puede tener sensaciones más finas, percibir algunas que escapan al hombre, pero sólo éste último, al trabajarlas, al combinarlas, al aclararlas con su pensamiento, al buscar en ellas algo más que ellas mismas, es capaz de gozarlas plenamente y de captar todo su valor.

A través de la inmanencia superior del espíritu la generosidad del ser se manifiesta de manera eminente. Al abrirse al otro en tanto que otro por el conocimiento y por el amor, el espíritu le da en sí mismo una nueva existencia, coloca en acto último la verdad y el valor del objeto, y al revelarlo como indefinidamente comunicable lo libera en cierta forma de su subjetividad cerrada: lo que es verdad en sí, es verdad para todos, lo que es bien en sí merece ser aprobado por todos. . . . Dicho de otra manera, el espíritu, por el hecho mismo de que sobre-existe en sí y para sí, se presta a hacer sobre-existir en sí mismo a los otros; de esta manera y a su modo, acaba en él al universo al permitirle alcanzar su fin que es la verdad.²⁹ No se trata aquí, como en el caso de la nutrición, de elevar la materia a una forma superior: es el ser íntegro del objeto el que es asumido y elevado a una esfera de existencia más "noble", iluminada por las *rationes aeternae*, lo universal, lo necesario y lo absoluto. La conciencia sensible sólo elevaba la cosa a un modo de ser evanescente y sin profundidad; el objeto, el acontecimiento que pienso, por fugaces, por contingentes que sean, los fijo para siempre en su verdad: será eternamente cierto que en tal día, a tal hora yo escribí estas líneas. En el fluir del tiempo y de las cosas, tomados en su duración, existen como acontecimientos, instantes que la trascienden por su contenido y es en ellos que el universo se realiza.

El poder de receptividad del espíritu responde a la generosidad de la Fuente. Como el ser se deja participar por una infinidad de entes y de una infinidad de maneras, el espíritu está disponible para esta infinidad.³⁰ La ofrenda de su espacio interior que él hace a los seres es la imagen invertida del don que les hace la Fuente al ponerlas en el ser. Y al mismo tiempo una prolongación de ese don, un acabamiento de la creación.

En la psicología tomista, que en esto se inspira en Agustín, el acogimiento del otro por el espíritu tiene el aspecto de una genera-

²⁹ S. THOMAS, *Cont. gent.*, I, 1.

³⁰ "Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis", S. THOMAS, *Cont. gent.*, II, 89.

ción. El otro no solamente es recibido: es concebido, interiormente expresado en un verbo. Aquí se manifiesta claramente el aspecto difusivo-emanativo del *esse*.³¹

Emanación inmanente, más profundamente inmanente que aquella de la cual hablábamos a propósito de la conciencia sensible, puesto que dicha emanación no supone como condición y soporte, una actividad orgánica necesariamente temporal y espacial. Emanación que no es ante todo una producción, como si el pensamiento constituyera las cosas en lugar de regularse por ellas. El pensamiento no crea al mundo. Pero no es simplemente su reflejo pasivo. Al acoger al ser, responde al acto que lo pone, por eso que se puede llamar con M. Aimé Forest un "consentimiento". La "palabra interior", por la cual el espíritu hace participar al objeto de la existencia luminosa del pensamiento, es como una repetición de la creación. Pero el conocimiento de lo real, ni siquiera de lejos agota las posibilidades del pensamiento. Este es creador en un sentido más amplio: toda la historia de la cultura nos muestra al espíritu humano constituyendo objetos de pensamiento de los cuales, sin duda, la naturaleza le proporcionaba los elementos, pero no los modelos. El mundo "creado" por el arte, la poesía, la ciencia —¡piensemos solamente en las matemáticas!— desborda inmensamente *lo dado* y lo que podría extraer de ellos una simple abstracción (una abstracción de "primer grado"). Y es esta generación íntima la que ordena la "transitividad" externa del espíritu.

Esta transitividad —en el nivel humano, el único que conocemos por experiencia— difiere considerablemente de la que es propia del animal. Si es verdad que en su origen el pensamiento no parece o no hubiera parecido a un observador extraterrestre, tener otra función que la de aclarar con luz más apropiada la zona de la sensibilidad, más tarde, en la etapa del *homo faber*, de proveer por nuevas vías a las necesidades vitales supliendo —observación sobre la que a menudo se ha insistido— la pobreza de nuestro equipamiento natural, este nuevo control, inserto sobre el trayecto necesidad-acto, debería inevitablemente manifestarse como una esfera autónoma que posee valor en sí. Lo que habría podido parecer simple medio para el mantenimiento del individuo y de la especie, a diferencia de la conciencia animal, iba a ponerse como fin y a llegar a ser, de ahí, el principio de actividades cuya significación propia ya nada tiene que ver con las necesidades vitales. Es el advenimiento del inmenso domi-

³¹ Sobre la "emanación" del verbo mental (de la "intentio intellecta") ver el admirable capítulo, ya citado, *Cont. gent.*, IV, 11, que lo inserta en una consideración panorámica de los diversos tipos de emanación en los diferentes niveles del ser (hasta la generación eterna del Verbo divino que este capítulo está destinado a esclarecer).

nio de la cultura, de la moral y la religión, el que marca el verdadero nacimiento del *homo sapiens* y cuyo vestigio, sin lugar a dudas, es el criterio más válido de la hominización.

De esa manera el pensamiento, cosa que la conciencia sensible no realiza, imprime su marca en el mundo. Sin embargo, al igual que la conciencia animal, el pensamiento no actúa finalmente sino por mediación del organismo y, por consiguiente, de las energías físicas. Todo el detalle de su obrar hacia afuera puede ser integralmente traducido en términos de pura observación objetiva, con la imparcialidad de un protocolo de laboratorio.³² Pero el efecto propio del pensamiento, factor formal de la acción humana, será precisamente lo que escape a los métodos y al vocabulario de la física en tanto ella permanezca en su dominio: la idea, el valor que la obra incorpora y que han dirigido a los movimientos del organismo, luego de haber sido, en primer término, concebidos y queridos por el espíritu.

El lenguaje es el punto en que la inmanencia y la transitividad se articulan más estrechamente, de manera que ésta sea pura expresión de aquélla, perdiendo allí la materia toda clase de importancia. Hablado o escrito, el lenguaje supone siempre una acción hacia afuera: vibraciones del aire, movimiento del punzón o de la pluma, surcos trazados en la cera o transferencia de la tinta sobre el papel, etc. Pero esta acción no persigue más resultado que la expresión y la comunicación del pensamiento. La información sola cuenta aquí. La exigüidad, la insignificancia del vehículo material relacionan esta forma de transitividad con la comunicación completamente inmateral que se puede concebir en los espíritus puros.

Así como la vida, para transmitirse, utiliza las actividades físicas, pero ordenándolas y acabándolas, la comunicación espiritual utiliza también ella los gestos del cuerpo y la complicidad de las cosas: pone a su servicio el psiquismo, el organismo, el medio. ¿No es acaso también ella misma una especie de generación? Por ello el espíritu engendra una imagen en un otro espíritu, al menos una imagen parcial de sí mismo. Es por eso que la generación humana únicamente se completa mediante esta casi-gestación espiritual que es la educación. Y si la sociedad, la patria, la nación adoptan a menudo un rostro casi maternal, no es única ni principalmente, como lo preten-

³² No se excluye que otros seres espirituales puedan actuar directamente sobre las cosas según un modo del cual no tenemos idea alguna. Los escolásticos atribuían a los ángeles una virtud "locomotriz", negándoles, al mismo tiempo, el poder producir "alteraciones" a no ser "moviendo" y "aplicando" los agentes naturales. Pero, ¿por qué sería más fácil a un puro espíritu el mover que el calentar? Para la física actual esta diferencia es sin duda vana.

den los racismos, porque nuestro ser físico prolongue en ellas sus raíces a través de los ancestros —esto puede no ser el caso—, o porque en ellas encontramos lo que nos mantiene en la existencia; es en realidad porque las ideas, los recuerdos, los valores que conducen su historia, sus tradiciones y su cultura han modelado e impregnado nuestro ser espiritual.

El drama actual de muchas familias es la ausencia de comunicación, el fracaso de la generación espiritual. Los padres no se reencontran más con los hijos y éstos no experimentan ya su continuidad profunda con aquéllos. La comunicación existe, pero ya no de una generación con la otra: tiene lugar en el plano horizontal de la misma generación: amigos, camaradas, compañeros de trabajo, de juego o de delincuencia. Y en consecuencia, demasiado a menudo está disociada de la generación natural y de lo que debería ser su prolongación y su reemplazo (la escuela, las instituciones educativas, etc.). Esta disociación es una de las más graves amenazas para la sociedad de nuestro tiempo.

VI. — MAS ALLA DE TODO

Hemos tratado de interpretar la acción inmanente y la acción transitiva a partir del acto de ser y hemos visto cómo, en cada nivel de inmanencia, la difusividad del ser se expresa por un modo original de transitividad o, más generalmente, de emanación. ¿Es legítimo extender esta proporción y esta progresión hasta el Ser absoluto?

Tal como la metafísica lo concibe, el Ser absoluto es pura inmanencia, pura interioridad, puro acto de ser, sin la menor división o composición interna, sin la menor huella de no-ser o de menos-ser —*Ipsum Esse Subsistens*—. Si en los existentes el ser aparece como un don, el Absoluto, por su parte, es puramente donante. ¿O habría que identificar entonces a don, donante y donatario y pensar en el Absoluto como dándose a sí mismo? Pero sabemos bien lo que esas paradojas significan: que las palabras han perdido su empleo legítimo y normal. Desde el punto de vista de la simple razón, la difusividad del ser se nos aparece, en el Absoluto, completamente volcada hacia el exterior que el Absoluto crea acogiéndolo en sí como a un otro distinto de sí, teniendo en el Absoluto la vida, el movimiento y el ser. No es una acción “transitiva”, en el sentido estricto, pues el Absoluto no se relaciona, no se concluye, no se realiza en el otro. La creación, según los escolásticos (y los tomistas en particular) es una acción formalmente inmanente aunque ella ponga un término distinto del agente, como lo haría una acción transitiva. La palabra

creadora produce a la criatura sin abandonar al Creador... Mas esto es decir que la palabra realiza la perfección de la causalidad más allá, e infinitamente, de toda eficiencia "transitiva". Y la realiza por la perfección de su inmanencia. Es porque Dios, totalidad intensiva del Ser, está enteramente presente en sí, todo él mismo por todo él mismo, porque es *Ipsum Esse*, mejor aún, si se puede decir, porque su nombre es "Yo soy";³³ es por esto que su efecto propio es inmediatamente y formalmente el *esse* y en consecuencia también en las naturalezas espirituales: la interioridad, el yo. Causalidad más que transitiva, enteramente surgida de la inmanencia y creadora de inmanencia, sin que se pueda distinguir en el Absoluto dos acciones de otro modo que por sus términos.

La fe cristiana confirma estas conclusiones de la razón. Pero descubre, más allá del campo abierto a ésta, una región inexplorada y naturalmente inaccesible. En el seno de la absoluta inmanencia, existe una comunicación, una "emanación" —propiamente hay dos—. Y estas "procesiones" que estructuran, por así decir, el para-sí divino, son la fuente y la razón de la efusión del ser *ad-extra*. Efusión soberanamente libre y gratuita, puesto que la exigencia de comunicación ya está satisfecha en el Acto puro por las comunicaciones trinitarias. Y es el conocimiento de dichas comunicaciones el único que nos permite afirmar absolutamente esta exigencia. Lo que la simple razón permitiría enunciar es una exigencia de comunicabilidad, no de comunicación, ya que esta última exigencia se verifica únicamente en el nivel del ser finito e indigente. Santo Tomás se ha mostrado siempre negativo frente a aquellos que quieren ver en el misterio de los misterios una exigencia racional.³⁴

Asimismo ese misterio —tal como una luz invisible en ella misma— proyecta una claridad nueva sobre lo que la razón sabía ya y autoriza analogías que la metafísica no se hubiera permitido. La elaboración interna de lo que Santo Tomás llama la *intentio intellecta* —sobre todo de esta *intentio* por la cual es espíritu se *dice* a sí mismo—, ayuda a pensar la generación del Logos divino cuya revelación e interpretación teológica han ayudado por otra parte a que se cons-

³³ "He aquí en qué términos tú te dirigirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros", Exodo, 3, 14. La paráfrasis de tal traducción: "aquel que dice 'Yo soy'..." quizás útil para la claridad, quita mucha de la fuerza del texto.

³⁴ Quizás discernía allí, más profundamente, una desconfianza respecto a la razón. Confundir el dominio de lo racional y lo revelado es exponerse a oscilar, sin darse cuenta, entre el racionalismo y el fideísmo, o viceversa. Lo racional, a lo cual se quiere reducir lo revelado, es un racional híbrido que debe a la certeza de la fe su aparente evidencia y es también a ese modelo que se reducirá toda certeza auténticamente racional. Algunos llegarán, por ejemplo, a no establecer diferencias entre la certeza racional de la existencia de Dios y la certeza de fe que concierne a la Trinidad.

tituya y se formule la psicología del verbo mental. Como sucede a menudo, aquí filosofía y teología se esclarecen una a otra y aprovechan una de otra. La teología de las procesiones trinitarias nos muestra a la Unidad primera expansionarse en el interior de sí en tres sujetos personales, de modo tal que se puede decir que la Trinidad es la forma de subsistencia de la Unidad. La perfección de la inmanencia es aquí la perfección de la comunicación,³⁵ sin sombra de transitividad. Pero también aquí las palabras alcanzan el límite de su poder significativo. Todo discurso sobre Dios avanza entre dos abismos. Detengámonos al borde del misterio, de ese “más allá de todo”, como dice San Gregorio Nacianceno.³⁶ Más allá de lo móvil y de lo inmóvil, de lo posible y lo imposible (tal como nosotros nos lo figuramos), más allá de la indiferencia y del compromiso (pero reteniendo lo positivo de uno y de otro), etc. La metafísica del *ipsum esse* aparece particularmente apta para salvaguardar el secreto y la profundidad del misterio.

A partir de este punto culminante podemos, al terminar, mirar en conjunto los diferentes niveles del ser para observar en ellos el juego de la inmanencia y de la comunicación. Su identidad en Dios se escinde progresivamente y su relación poco a poco se trastoca en tanto que ellas mismas cambian de figura. Un puro espíritu tiene, sin duda, poderes de acción hacia afuera que nosotros ignoramos; pero esta acción procede en él de la inmanencia aunque distinguiéndose de ella. Pues su voluntad, al no ser idéntica al *Ipsum Esse Subsistens*, como la voluntad creadora, no es eficaz por ella misma. En el hombre, el espíritu se expresa en y por un cuerpo y es por medio del cuerpo que la transitividad espiritual se ejerce. En el animal, debilitada, la inmanencia está al servicio del organismo cuya semi-inmanencia y la transitividad que le es propia están, como en el vegetal, compuestas de innumerables “actividades elementales”, todas transitivas por su naturaleza.

De esta manera la escala descendente de las actividades va de una inmanencia que se expande hacia adentro y hacia afuera sin transitividad propiamente dicha, a través de la inmanencia, la cual utiliza la transitividad, hasta la transitividad sin inmanencia verdadera del no viviente. Es en el hombre, en virtud de su naturaleza mixta e intermedia, que la distinción de los dos tipos de acción es la más neta: perfecta inmanencia del pensamiento y transitividad de las operaciones cuyo conjunto constituye la vida del cuerpo. Por encima y por debajo de este punto medio, uno de los dos términos se

³⁵ S. THOMAS, *Cont. gent.*, IV, 11.

³⁶ SN GREGORIO NACIANCENO, *Himno a Dios*, PG, t. 37, 507 A.

borra gradualmente en beneficio del otro; la transitividad debería, en el animal racional, estar subordinada a la inmanencia, pero esta subordinación permanece siempre imperfecta y su perfección sigue siendo un ideal, inaccesible y utópico en las condiciones de la vida presente. Al ser el cuerpo solamente la expresión fiel y dócil del espíritu, la realización de este ideal, de orden escatológico, supone la dominación absoluta del pensamiento sobre la materia. Ella es objeto de la esperanza.

JOSEPH DE FINANCE, S. J.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y PEDAGOGIA

I

A pesar de las contrastantes líneas que diversifican el pensamiento pedagógico, sería difícil hallar algún autor que negara el hecho, demasiado evidente, de que la tarea educativa se propone formar al hombre. Es claro, por lo tanto, que las ciencias de la educación, resultantes de una reflexión metódica sobre esa tarea, responden, explícita o implícitamente a una concepción antropológica. Sin embargo aquí comienzan las dificultades: el mismo término "antropología" evoca realidades distintas: de aquí la necesidad de esclarecer esta situación.

Un poco simbólicamente se considera a Sócrates el iniciador del estudio reflexivo del hombre. De hecho los pensadores presocráticos trataron del tema, pero su preocupación fundamental era cosmológica: su visión antropológica estaba incluida en la del mundo físico. Pero es cierto que el escepticismo de los sofistas sobre la posibilidad de conocer la naturaleza, compartida por Sócrates, llevó a aquéllos y a éste a centrar sus reflexiones en lo humano, con sentido utilitario en los primeros y prioritariamente ético en el segundo. Platón matizó el enfoque: es posible conocer el mundo físico, pero sólo opinativamente; el saber verdadero está orientado a lo inmutable, separado del mundo cambiante, la Ideas subsistentes de las que participan las cosas sensibles. De ahí su dualismo: el cuerpo humano pertenece al mundo físico, mientras que el alma es "de la familia de las Ideas".

Aristóteles, aunque admite la distinción entre cuerpo y alma, rompe con el dualismo platónico al hacer de ambos los constitutivos de una única realidad substancial. A la vez rechaza el monismo materialista de Demócrito, para quien cuerpo y alma son dos manifestaciones de una misma realidad fundamental, la de los átomos. E introduce, por vez primera en la historia del pensamiento, un tratado especial dedicado al estudio del hombre, que titula "Perí psyjés", sobre el alma. Esta denominación parecería platonizante; sin embargo para Aristóteles el alma es un principio formal que con el principio material constituye el cuerpo y a la vez lo anima. Tan íntima concibe la unión de estos dos coprincipios, que resulta trabajo, no sólo al lector de su obra, sino a su mismo autor, comprender

cómo el alma podría ser separable del cuerpo y por ello inmortal, lo que, sin embargo, no deja de afirmar.

Los comentaristas de esta obra aristotélica prolongaron, modificaron o acentuaron las ideas de su autor, imponiendo el título: desde entonces todo estudio del hombre se denominará "Perí psyjés" y constituirá una disciplina filosófica. En las tendencias de la época helenística se acentuará el monismo: los epicúreos retomarán el mecanicismo atomístico, haciendo del alma un compuesto por átomos sutiles, distintos de los del cuerpo, más grandes y densos. Los estoicos, sus adversarios en tema ético, concebirán el alma como participación del Logos universal, Razón del cosmos, en el que unificarán el Logos de Heráclito, orden inmanente del universo, con el Alma del Mundo de Platón. Los neoplatónicos, por su parte, rechazarán estas tendencias materialistas, acentuando la oposición, en el hombre, del alma espiritual, participación del Alma Cósmica, con el cuerpo, apéndice molesto y raíz de las pasiones, de cuyo influjo debemos liberarnos por un esfuerzo ascético.

II

El pensamiento cristiano antiguo, tras un primer estudio en el que le basta la fe y desconfía de la sabiduría pagana, se ve necesitado de usar nociones filosóficas para elucidar los datos de la revelación divina. No podía admitir una concepción materialista del hombre: aún cuando asumiese del estoicismo muchos conceptos de orden ético, prefiere las ideas espiritualistas del neoplatonismo como más conformes con la fe cristiana. Sin embargo, los dogmas de la encarnación del Verbo divino y de la resurrección de la carne le impedian ver en el cuerpo un factor negativo, como aparece claro en Atenágoras en su insistencia en la unidad del hombre. La reelaboración de las nociones filosóficas será lenta. En el mismo San Agustín persisten rastros de desconfianza en lo corpóreo, pese a su esfuerzo de cristianización del neoplatonismo.

En la edad media el estudio del hombre se titula "De anima", transcripción del "Perí psyjés" clásico. Pero es de notar que Santo Tomás, en su Suma Teológica, prefiere la denominación "De homine". Es que considera al hombre como una unidad esencialmente estructurada por dos coprincipios, uno formal, el alma espiritual y otro material, que no es sino la raíz de la corporeidad; ambos constituyen una única substancia. Por ello su unidad no sólo se funda en la individualidad de la esencia, sino que tiene su coronación en la existencia que el acto de ser confiere al todo. Aun en el caso de Cristo, en quien subsisten dos naturalezas, la divina y la humana, la unitariedad de la persona surge del acto de ser que le da realidad: el énfasis recae no en la individualidad, sino en el existir en sí.

El Renacimiento continúa con los tratados de "De anima"; merece citarse el del humanista y pedagogo español Luis Vives, notable por su continuo recurso de lo experimentable. Otro humanista, el luterano Felipe Melanchton, propuso en 1550 el término "Psychologia" para designar el estudio del hombre. Sin embargo, pese a haber sido adoptado por Rudolf Gloeckel en 1590 como título de una obra que tuvo mucha difusión, no tuvo aceptación general. Thomas Hobbes, en 1650, retoma el título "De homine" en un tratado donde el hombre es presentado en la perspectiva del monismo materialista: el alma es considerada un cuerpo sutil. En cambio su contemporáneo René Descartes renueva el dualismo: el hombre es la unión accidental de dos sustancias, el pensamiento, con el que identifica al alma, y la extensión, que sería la esencia del cuerpo.

Los racionalistas posteriores siguen los pasos del dualismo cartesiano; los empiristas, el del monismo de Hobbes, aunque admitan, por razones religiosas, un alma espiritual. Es un racionalista, Christian Wolff, quien logra imponer el título "Psicología", en un célebre tratado aparecido en 1732. Distingue dos Psicologías, una "Racional", deductiva, y otra "Empírica", inductiva; sólo la primera, derivada de la Ontología, tendría validez científica; la segunda proporcionaría ejemplos concretos que avalan las conclusiones de aquélla. Estas denominaciones son las que adoptarán los autores posteriores, incluido Immanuel Kant, para quien lo empírico, aunque forma parte del hombre, debe considerarse como desechable cuando se trata de establecer la conducta humana: su dualismo tiende al monismo.

III

El idealismo postkantiano propugna una visión monista: lo real es ideal y el universo entero un pensamiento que se piensa a sí mismo. En esta concepción el hombre pasa a ser una idea y el individuo un momento en la evolución del único Espíritu. Frente a esta postura surge la reacción materialista: todo es material y el hombre un producto de la evolución de la materia; el individuo es sólo una unidad numerable y no cuenta sino el "hombre" colectivo. Como formas típicas de estos dos monismos deben citarse a Hegel y a Marx. Pero también hay otra reacción antiidealista solitaria, la del existencialismo de Soren Kierkegaard, que clama por la irrepetible originalidad de cada existencia humana individual.

El positivismo de Auguste Comte y sus sucesores se niega a admitir al individuo humano: sólo existe "La Humanidad". De ahí que Emile Littré no pueda admitir la existencia misma de la Psicología, aparte de desconfiar del término "psyjé", alma, como resabio de una filosofía no positiva, es decir, ajena a las ciencias y por ello desechable.

Pero este escrúpulo desapareció pronto: los positivistas más convencidos no dejaron de cultivar la Psicología, pero entendida como la ciencia de los fenómenos psíquicos, excluida toda referencia a la esencia del alma, tema que dejaron para los metafísicos, a los que consideraron representantes de una era superada.

Al comenzar nuestro siglo existían dos disciplinas que tenían por objeto el estudio del hombre: la Psicología Experimental y la Psicología Racional. El cambio en las denominaciones wolffianas se debía a Wilhelm Wundt, que en 1873 había publicado un tratado de "Psicología Fisiológica", aunque más tarde aceptara que la disciplina por él reorganizada se llamase "Psicología Experimental", ya que respondía a experiencias de laboratorio y no a solos razonamientos. La "Racional" conservó su nombre, cargado de reminiscencias racionalistas. La situación se mantuvo hasta la década del 30: el avance de especialidades psicológicas ajenas a las prácticas de laboratorio —como la Psicología Social, la Psicología Pedagógica, la Psicología Profunda, la Psicología Religiosa— hizo necesaria una nueva denominación que abarcase todas estas ramas. De ahí que comenzase a utilizarse, en los Estados Unidos y en Francia, el título de "Psicología Científica", de la que la "Experimental" es sólo una rama. Simultáneamente, la "Racional" comenzó a llamarse "Filosófica".

De modo que al comenzar la segunda guerra mundial coexisten dos Psicologías, la Científica y la Filosófica. Pero el notable desarrollo de la primera se tradujo en la creación después de la guerra, de las primeras Facultades de Psicología; antes sólo había Departamentos o Institutos de Psicología dependientes de las Facultades de Filosofía. Este hecho reflejaba, hace un cuarto de siglo, la autonomía lograda por la ciencia psicológica. De hecho al hablar de "Psicología" todos pensaban naturalmente en una ciencia, al punto que parecía contradictorio el mismo nombre de "Psicología Filosófica". Los que cultivaban esta disciplina se vieron así privados de un término que la denominase.

IV

En 1897, Mons. Mercier había propuesto distinguir "Psicología" de "Antropología", entendiendo por esta última el estudio de la unidad del compuesto humano. En su momento no tuvo éxito la propuesta, debido a que la palabra "Antropología" evocaba una ciencia ampliamente desarrollada desde comienzos del siglo pasado, que estudia los caracteres somáticos de los hombres fósiles y actuales; es decir, de hecho se identificaba "Antropología" con "Etnología". No era ésta, sin embargo, la significación que diera al vocablo O. Cassmann, al introducirlo en 1596; se trataba, para este discípulo de Gloeckel, del estudio "de la doble naturaleza del hombre", espiritual

y corporal. Más tarde Kant previó una "Antropología" que respondiese a la pregunta ¿qué es el hombre?, de estricto cuño filosófico; sin embargo en su "Metafísica de las Costumbres" da al término un sentido puramente empírico y en su obra póstuma publicada como "Antropología" sólo trata de temas etnológicos.

En cambio Hegel en 1817 titula "Antropología" la parte de la "Filosofía del Espíritu" que trata del despliegue de la idealidad del Espíritu Subjetivo como alma humana, ubicándose así en la posición opuesta al kantismo en cuanto al sentido del término. Por el contrario, Jakob Fries, deseoso de cumplir con la respuesta kantiana a la pregunta por el hombre, entiende por "Antropología" el análisis descriptivo de la vida interior humana, tema al que dedicó, en 1820, tres volúmenes. También Rudolf Lotze subtitula su obra principal, "Mikrokosmos", "Ensayo de Antropología", concibiéndola como el estudio del alma que interpreta los signos provenientes del cuerpo; recae así en el dualismo propio de los racionalistas.

Sin embargo no es frecuente, en el siglo pasado, el uso del término "Antropología" para designar una disciplina filosófica. Se indica más bien lo que hoy llamamos "Antropología Física", es decir el estudio de los caracteres somáticos del hombre. Al análisis de los rasgos raciales, tema motivado por la expansión del colonialismo europeo en tierras del Africa, Asia y Oceanía, se unió el descubrimiento de hombres fósiles: el de Neardental, en 1856, el de Cro-Magnon, en 1868, el de Java, en 1891. Estaba reservado a nuestro siglo el cambiar de perspectiva.

En un artículo publicado antes de la primera guerra mundial, Max Scheler proclamó la necesidad de una "Antropología Filosófica" como ciencia fundamental del ser y constitución ontológica del hombre. Ya aparece claramente establecida la distinción entre el enfoque filosófico y el científico, pese a la confusión que entraña el hablar de una "ciencia del ser", cuando el ser es objeto de tratamiento metafísico y no científico. Ya en esa época se planteaba el problema del criterio distintivo entre filosofía y ciencias y se aceptaba que la filosofía trata de las causas últimas de las cosas y la ciencia de las próximas, sin advertir que la ciencia, en el sentido moderno del término, no es una investigación causal sino fenoménica.

Más precisa es la postura de Jacques Maritain; distingue el saber científico del filosófico asignando como objeto del primero el aspecto empiriológico de la realidad, es decir, el ámbito de los fenómenos detectados por experiencias metódicas y reservando el aspecto ontológico al segundo, aunque sin hacer de la reflexión sobre el mundo físico una disciplina metafísica. De este modo la Antropología Filosófica se distingue tanto de la Psicología, que es una ciencia, como de la Metafísica, que trata del ente en su dimensión

común. Es conocida la reacción de Edmund Husserl ante la dedicatoria de su discípulo Martín Heidegger de "Ser y tiempo": esta obra, dijo, no es metafísica sino antropológica. En realidad Heidegger interpreta como metafísicos aspectos que son más bien antropológicos, psicológicos y éticos.

Estas observaciones aclaran el sentido del término "Antropología". Hoy se distingue una Antropología Científica y otra Filosófica, subdividida la primera en Antropología Física, que se ocupa de los caracteres somáticos del hombre y Antropología Cultural, que estudia los productos de la actividad humana. La Antropología Filosófica centra sus reflexiones en la estructura esencial del hombre, en sí misma y en sus relaciones con el mundo natural y cultural. Importa subrayar que como se trata de diferentes enfoques de una misma realidad, la humana, ninguna de las disciplinas antropológicas podría prescindir de los resultados de las otras y también de los propios de las ciencias vecinas.

V

Ortega y Gasset ha calificado como "la barbarie de nuestro tiempo" a la especialización; el especialista sabe mucho de su especialidad y casi nada de los demás. Esta ignorancia lo lleva frecuentemente a descalificar o considerar como inválido lo que no entra en el campo de su disciplina propia. Quienes toman conciencia de esta falla, a veces tratan de superarla por un confuso eclecticismo: adicionan datos de distinta procedencia sin integrarlos debidamente. La solución no es la adición sino la integración; el saber es el producto de una actividad vital del entendimiento y en el campo de la vida no hay crecimiento por yuxtaposición sino por intusucepción. Los resultados de otras especialidades deben asimilarse, a la luz de la propia, para poder ser utilizados.

Las concepciones del hombre pertenecen al campo de la Antropología Filosófica. Con el riesgo de todo encasillamiento, podríamos dividir estas concepciones en tres grandes ámbitos: el monista, que concibe al hombre como constituído por un único tipo de realidad y que se divide en un monismo materialista (en el que se encuadran desde el mecanicismo de Demócrito hasta el materialismo dialéctico de Marx), un monismo espiritualista (que engloba desde la idea del hombre como parte del Alma Cósmica de Plotino hasta el inmaterialismo de Gorge Berkeley y el hombre como idea de un Espíritu único en Hegel); el dualista, que concibe al hombre como la unión de dos sustancias distintas. el alma y el cuerpo (comprendiendo las posiciones de Platón, con tendencia al monismo espiritualista, de Descartes, más decididamente dualista, de Kant, señalada

antes, de los defensores del paralelismo psicofísico, como Jodl, Ebbinghaus, Bain o Höffding); y, por fin, la substancialista, que concibe al hombre como una unidad substancial constituida por dos principios interdependientes (como aparece en Aristóteles o en Santo Tomás).

Cabe notar aquí con respecto a esta última posición, que equidista tanto del monismo como del dualismo. Max Scheler erróneamente la interpreta como dualista; sin embargo aunque admite dos coprincipios, lo que la distingue del monismo, sostiene una unidad esencial y existencial en cada persona. El principio material no es, como cree Secheler, “un no-ser” o un “ser posible”, sino un constitutivo real, aunque indeterminado y potencial; el principio formal, tampoco es, como piensa el mismo autor, una “fuerza creadora”, sino un constitutivo intrínseco, determinante y actual. No son dos cosas, sino dos coprincipios de una única substancia. La tendencia “cosificadora” de nuestra mente, que por extraer sus nociones de la percepción sensible nos inclina a concebir todo como “cosas”, dificulta la intelección de los principios constitutivos, entendiéndolos como entidades completas.

Lo mismo sucede con las capacidades cognoscitivas y oréxicas, a las que Aristóteles llama “dynamis” y Santo Tomás “potencias” o “facultades”. No en vano uno y otro afirman que no es el entendimiento el que entiende ni la voluntad la que quiere, sino el hombre por estas capacidades; o que entre ambas hay continuidad e interacción, como las hay entre lo sensorial y lo intelectual y entre lo afectivo y lo volitivo; o que la distinción entre estas capacidades sólo se descubre por un proceso inferencial a partir de la discriminación de los objetos propios de cada una de ellas. Autores de renombre las entienden como compartimentos estancos, lo que más que una interpretación errónea es una caricatura de la posición substancialista.

VI

La traducción de las distintas concepciones del hombre al plano de las ciencias de la educación ha originado la diversidad de tendencias con frecuencia antagónicas, que se han disputado el campo pedagógico. Quiérase o no, toda posición pedagógica, didáctica, metodológica, político-educativa u organizativa de la enseñanza revela un substrato filosófico, expresión de una concepción del hombre. Aun quienes proclaman la autonomía de las ciencias de la educación responden a una filosofía subyacente, casi siempre de tipo positivista. No es posible tratar de formar al hombre sin tener una idea del mismo y esta idea pertenece a una Antropología Filosófica, aun cuando se la rechace.

El positivismo, negador de la dimensión metaempírica de la realidad, concibe al hombre conforme a una división monista, de tipo fenomenista, ateniéndose solamente al "dato positivo". Como consecuencia sólo admite el método científico-experimental. Lógicamente se desecha, en el campo de la educación y de las ciencias que lo estudian, el hablar de "fines": se los substituye por la "adaptación" al mundo, subrayando la dimensión somatofisiológica y el desarrollo de habilidades que se identifican con los hábitos que el animal adquiere por el adiestramiento. Es notable, por ejemplo, el influjo que ha tenido en el ámbito educativo la obra de E. Thorndike y su noción de "aprendizaje", tomada de la psicología animal.

El polo opuesto del positivismo es el idealismo pedagógico cuyo representante más notorio es Giovanni Gentile. Si en el positivismo se rechaza la filosofía (sin advertir que aun para rechazarla se debe filosofar), en el idealismo todo el campo está ocupado por ella. Por lo tanto filosofía y pedagogía se identifican. En esta división monista desaparece la distinción entre sujeto y su acto de realizarse; el sujeto es su mismo acto de hacerse, es autoposición y consiguientemente sólo hay autoeducación. Y como el educador y el educando son sólo "momentos" en la evolución de un único Sujeto trascendental, tampoco hay distinción entre maestro y alumno. De aquí se sigue un rechazo de toda educación sistemática y consiguientemente de planes y métodos. Tan radical e inaceptable consecuencia es atemperada, sin embargo, por una distinción dialéctica entre los "yo" empíricos que manifiestan al "Yo" absoluto.

Estas dos posturas antitéticas derivan de un reduccionismo que ignora la distinción entre ciencias y filosofía y su necesaria integración. El enfoque empiriológico, propio de las ciencias, revela el aspecto fenoménico de lo real; el ontológico, propio de la filosofía, las razones de ser y los fines. Ambos son correlativos y complementarios: el fenómeno es manifestación de lo metaempírico y lo ontológico se muestra por lo fenoménico. No podría tenerse una visión correcta de la realidad humana si se prescinde de uno o de otro. En el orden pedagógico las dos facetas deben reubicarse, corrigiendo su sobredimensionamiento; hecho esto deben integrarse. Así ha de valorarse lo experimental sin dejar de subrayar las razones de ser y los fines; distinguir pero unificando la acción del educando y la del educador; velar por la sistematicidad de la enseñanza a la vez que la flexibilidad de planes y métodos.

VII

Ante un conflicto como el planteado por el positivismo y el idealismo en el plano educativo, con frecuencia se piensa en una salida pragmática: se deja de lado lo teórico para rescatar lo práctico,

medido por la eficacia de los resultados. Por ello muchos historiadores de la educación han considerado que el activismo de John Dewey supera la oposición de teorías: el criterio pedagógico decisivo sería el éxito de una metodología descubierta por experimentación y que asegure el aprovechamiento de las energías del educando, respondiendo a su interés. Como los intereses son variados, han de orientarse por una adecuada motivación, inspirada en el marco social. De modo que las ciencias de la educación han de fundarse en la Sociología y la Psicología.

Sin embargo el pragmatismo también se apoya en una forma de monismo, que sólo atiende a lo científicamente comprobable, soslayando las razones de ser y los fines. El criterio del éxito, tan caro a la civilización competitiva en que vivimos, es ambiguo: una acción exitosa puede ser obra de maquinaciones inmorales y abrir camino al maquiavelismo. La motivación proveniente del marco social debe ser regulada por principios éticos y no solamente por los hechos. Pese a esto, el subrayar la importancia del interés, de la motivación, del influjo social, de la utilidad de la Psicología y la Sociología son factores rescatables que deben integrarse en una concepción realista del hombre, en la que lo práctico no se escinde de lo teórico ni lo activo de lo especulativo.

No han faltado quienes, más recientemente, reaccionando contra el exceso de formularios, planillas, cuadros estadísticos y planificaciones meticulosas a los que el docente debe dedicar gran parte de su tiempo en países en los que la educación está fuertemente centralizada, propugnan la primacía de lo espontáneo. Hay que dar libre curso a las tendencias naturales del educando: el educador es sólo una ayuda externa que indica cuáles caminos son viables y cuáles no. La referencia explícita al existencialismo de Sartre exime señalar el substrato filosófico de esta tendencia. Aunque en realidad sus raíces están en el naturalismo de Rousseau; su forma extrema es el anarquismo individualista de Max Stirner.

Sería interesante continuar analizando las bases filosóficas de las tendencias pedagógicas: el intelectualismo educativo, derivado del racionalismo clásico; el moralismo psicologista de J. Herbart, antiidealista y antirousseauiana, inspirada en el kantismo; las tendencias socializantes de Paul Natorp y Georg Kerschenteiner, llevadas a su clímax por los pedagogos soviéticos, especialmente por Anton Makarenko y en el Brasil por Paulo Freire, que partiendo de un neokantismo se continúan por un sociologismo inspirado en Emile Durkheim y terminan en el marxismo; las líneas de inspiración cristiana que ponen su énfasis ya en la formación del carácter, como en F. Foester, ya en el espiritualismo, como en Otto Willmann, ya en el ambiente familiar,

como en las hermanas Agazzi. Pero basten estas observaciones para evidenciar que toda orientación en ciencias de la educación depende de una concepción antropológico-filosófica.

VIII

Una visión realista de las ciencias de la educación debe basarse en una concepción realista del hombre, superando parcializaciones e integrado vitalmente los aciertos de las distintas tendencias. Esta concepción entiende que el hombre es ante todo una persona, una unidad substancial conciente y libre que por su razón y su libertad debe desenvolver las virtualidades de su naturaleza específica, en la que se fusionan lo espiritual y lo material sin confundirse. Esta naturaleza es un todo dinámico: aunque esencialmente inmutable (admitir cambios en este nivel es caer en el absurdo de que deja de ser humana), por su actividad se enriquece y perfecciona en sus distintas dimensiones: psíquica y física, intelectual y volitiva, sensorial y afectiva, biológica y somática.

El hecho de que esta actividad se manifieste fenoménicamente y por ello sea objeto de consideración científica no excluye sino que implica un aspecto metaempírico, objeto de la filosofía, más precisamente, de la Antropología Filosófica. Pero esta misma disciplina no agota el estudio de este aspecto: al comprobar el desajuste existencial del hombre, sus desarmonías a nivel biológico y sensitivo, sus conflictos interiores, sus desacuerdos entre razón y voluntad, su falta de apertura a los demás, su afán de dominio, se prolonga necesariamente en la consideración de lo que debe ser, desembocando en la Ética, que fija el orden de los bienes y valores por cuya realización se realiza la persona.

Como la existencia humana está sellada por la temporalidad, ningún individuo lograría su plenitud sin la ayuda de la experiencia y de la reflexión de los demás, de sus contemporáneos y de los que lo han precedido. Aparece así la necesidad de la educación, en la que la familia tiene el lugar prioritario e inalienable, pero que debe prolongarse por otros agentes. Por obra de la educación la persona logra una visión clara del sentido de su vida, de sus ideales propios y de la sociedad a la que pertenece, de las tradiciones patrias y, sobre todo, del fin último trascendente. Si la educación no puede soslayar ninguna de las facetas de la compleja realidad humana, abarcando armónicamente lo intelectual y lo moral, lo filosófico, lo científico, lo artístico y lo técnico, lo físico y lo psíquico, lo individual y lo social, tampoco puede prescindir de la dimensión religiosa del hombre, so pena de soslayar lo más íntimo de la persona.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

APENDICE SOBRE INTENCIONALIDAD ¹

I

En el trabajo antecedente hemos expuesto la intencionalidad del conocimiento en Sto. Tomás siguiendo un camino que puede ser llamado “cosmológico-psicológico”; camino perfectamente legítimo, porque el inderogable *realismo natural* de nuestro conocimiento hace que

¹ El título de este artículo se debe a que es efectivamente un apéndice a un trabajo de larga extensión, *La intencionalidad del conocimiento en Husserl y Sto. Tomás*, tesis realizada como Becario Investigador Formado del C.O.N.I.C.E.T. (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Bs. Aires) durante los años 1976-77. Tal tesis —que permanece inédita— tiene originalidad y larga extensión en la parte referente a Husserl; pero la relativa a Sto. Tomás de Aquino tuvo que basarse en gran parte, sobre todo en el orden de textos del Aquinate, y en su explicación, en las obras de los P. P. HAYEN S. J. *L'intentionnel selon Saint Thomas*, 2ª edic. París, Desclée, 1954, y, respectivamente, SCHMIDT, S. J., *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966. Y ello por razones muy urgentes de tiempo. Mas ocurre que el P. Hayen distribuye, comenta e interpreta los textos tomistas relativos a la intencionalidad según un orden ascendente cosmológico-psicológico-metafísico; que el P. Schmidt lo hace en función de determinar el objeto formal de la Lógica según el Aquinate, y por tanto en función de las “intenciones segundas” (aunque su acopio de textos es riquísimo). Por eso, luego de una visita en Lovaina al famoso *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por S. S. León XIII en 1889, y a sus no menos famosos “Archives Husserl”, fue que decidimos agregar a la tesis mencionada este Apéndice, en el que —en el debate Husserl-Sto. Tomás— se pretende seguir un orden *gnoseológico-reflexivo*. Para nosotros los métodos respectivos de E. Gilson y de Mons. Noël no se excluyen, sino que deben completarse mutuamente. Porque si de las cosas exteriores, conocidas, puede llegarse por reflexión hasta el conocimiento, y hasta la facultad de conocer y el cognoscente (Gilson), necesariamente se podrá también, desde las cosas conocidas y desde el conocimiento, llegar hasta las cosas exteriores (Noël). Lo contrario sería como pretender que se puede ir por la ruta desde Buenos Aires a Mar del Plata —pongamos por ejemplo— pero que, por el contrario, es imposible volver, por la misma ruta, desde Mar del Plata a Buenos Aires. Si “el realismo metódico” es posible, ello ocurre porque *el conocimiento llega*, de algún modo, *a las cosas exteriores mismas*; por tanto, también debe ser posible, partiendo de las cosas exteriores *aprehendidas* por tal conocimiento, llegar a éste, y ver *cómo arriba a dichas cosas, en sí mismas*. Y ello, por exigencia de los adagios aristotélicos tomistas “el intelecto en acto es lo entendido en acto”, y “el sentido en acto es lo sentido en acto”. No nos recluye ello en la immanencia, como cree Gilson, porque tal identificación intencional no se da por el solo hecho de las “especies impresas”, ni, en el conocimiento intelectual, tampoco por el solo hecho de la “especie expresa”, sino que, yendo más allá, *el conocimiento sensible-intelectivo del hombre* llega intencionalmente “a las cosas mismas” (Cfr. Juan de Sto. Tomás, Maritain, Gredt, últimas ediciones). También Husserl, en su período objetivista o de Gottinga, sostenía con acierto que el objeto intencional es *el mismo* que la cosa real, y, en su caso, que el objeto exterior (Cfr. sus *Investigaciones Lógicas*). Como bien dice Mons. Noël, el “estar en el conocimiento” y el “existir en sí mismas”, de las cosas, no es un estar en *dos lugares, espacialmente* imaginados y algo así como *distantes entre sí*. En este error, que fue el de Berkeley, cayó también Husserl en su período idealista-trascendental.

éste comience con la captación de la “*res extra animam*”², para volver luego, por reflexión, sobre sí mismo.

Ahora, sin negar ni suspender por ningún momento la validez de ese camino ni la existencia de esa realidad, trataremos de ratificarlo partiendo de una reflexión del conocimiento humano sobre sí mismo, según una vía *gnoseológico-reflexiva*.

En esta vía, nos encontramos ante todo con el conocimiento humano *especificado* ya hacia algún objeto; el propio Husserl reconoce la existencia de *significaciones* relativas a un objeto, incluso cuando tales “significaciones” no hallen todavía, o no hallen nunca, su objeto que las “cumpla”.

Pero, ¿de dónde le viene al conocimiento esta especificación?^{2 bis}. Husserl nunca lo aclara, o no lo aclara satisfactoriamente: a veces esa significación parece ser una “objetividad” autónoma, al modo de Bolzano; a veces parece hallar su origen en una previa intuición del objeto; pero oscila Husserl entre una interpretación idealista de dicha intuición (la que, junto con la significación, *constituiría* al objeto), y una de algún modo realista(?), en que el objeto de la intuición sería el especificante del conocimiento; un objeto del *Lebenswelt*³. Mas esta impresión realista se diluye cuando vemos que Husserl afirma que dicho *Lebenswelt*, aunque primario e insuprimible, es totalmente *subjetivo*⁴.

Tenemos, pues, que determinar el origen de la *especificación* de nuestro conocimiento. Decir que proviene del “yo” todo lo trascendental u originario que se quiera, no aclara nada, porque el *surgimiento* de la especificación es *pre-consciente*⁵, y entonces caeríamos en un realismo, pero postulatorio y de mala calidad: el de la existencia en sí de una *producción* sin fundamento objetivo; el del nacer la especificación de “una noche en que todas las vacas son negras” (Cfr. HEGEL, *Phän. des G.*, Prefacio).

Tenemos que tomar otro camino, esta vez *lógico-lingüístico*.

² S. TOMÁS, *De Potentia*, q. 7, a. 9, c. princ.

^{2 bis} Porque la “significación” husserliana, semejante a la “ratio intellecta” y al verbo mental (*objective sumptum*) de Sto. Tomás, siendo algo terminativo, o, mejor semi-terminativo de la intelección *ya supone* que ese acto de intelección *venga*, desde *su nacimiento mismo*, especificado.

³ Cfr. E. HUSSERL, *Krisis*..., *passim*.

⁴ *Ibidem*. Para el tomista, el *Lebenswelt* no es por cierto puramente subjetivo, sino precisamente el resultado de la unión intencional entre las cosas mismas y el humano conocimiento; tampoco cree que “el mundo de la Física” sea el verdaderamente real, sino más bien una esquematización y construcción sólo parcial o provisoriamente verdaderas; y ni podría existir sin el mundo sensible, cualitativo, que aparece a nuestros ojos y se ofrece a nuestra intelección directa.

⁵ Cfr. JOHN RICKABY, *The first principles of knowledge*, 3ª edic., 1896, pp. 2-6; G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain, 1946, p. 115; PAUL GENY, “Le probleme critique et la perception externe”, *Rev. de Phil.*, t. 15, 1909, p. 250; G. VAN RIET, *Op. cit.*, p. 198; etc. En igual posición: Mons. Farges, Donnet de Vorges, etc.

Si analizamos la etimología o evolución semántica de las palabras —esto es, de las *expresiones de nuestro pensamiento*— veremos que los términos de actual significación espiritual —intelección, pensamiento, conocimiento, alma, espíritu, Dios— tuvieron un primitivo sentido material-sensible. Esto es cosa bien sabida. También los niños y los salvajes saben qué es un árbol, una montaña, una silla, una mesa; pero probablemente no qué es un concepto, una significación, una idea, un Dios espiritual, etc. Por tanto, parece que lo primitivamente conocido son las cosas real-sensible-materiales, y sólo después las psicológicas, gnoseológicas y metafísicas. Conoceríamos, pues, primero el mundo sensible natural o social; luego, por reflexión, nuestro espíritu y, por último, por raciocinio a partir de uno y de otro y de su “identificación intencional” en el conocimiento, a Dios ⁶.

Al mismo resultado nos lleva el darnos cuenta (Ps. Dionisio, Sto. Tomás) de que todo concepto de tipo metafísico, y sobre todo los que se refieren a entes metafísicos *trascendentes*, derivan por *negación* de los caracteres materiales, y por *analogía* en cuanto a los caracteres no-necesariamente materiales, a partir de conceptos originariamente referentes a cosas materiales. Lo mismo ocurre con los conceptos de tipo *gnoseológico* (intelección: *inter lectio*; idea: *eidos*, como figura sensible; concepto: del *concupere biológico*).

Por ambos caminos, pues, resulta que la *especificación* de nuestro conocimiento proviene de un previo conocimiento de *entes mundanos*, los cuales no son sólo *objeto terminativo* de nuestro conocimiento, sino también, y antes, *objeto motivo* de la *especificación* de ese conocimiento ⁷.

Verdad es que existen significaciones de entes no existentes ni posibles —como “Júpiter” y todos los demás entes de razón—; pero si analizamos bien estos entes, veremos que están constituidos, o por la composición —imposible *in re*— de “trozos” de entes real-materiales (centauros, sirenas), o por negaciones de esos entes materiales reales, o por relaciones concebidas a semejanza de las relaciones reales.

⁶ Puede llegarse a Dios por raciocinio a partir del mundo sensible (cfr. las “cinco vías” de Sto. Tomás, S. *Theol.* I, 2 a. 3); también puede llegarse, por raciocinio, desde el propio yo, siempre que se capte o éste como algo real y existente, y no como mero “fenómeno” o función gnoseológica (Kant, idealistas); finalmente, también puede llegarse a Dios desde la identificación intencional del mundo y del cognoscente (no idealísticamente interpretados), pues tal identificación intencional es el sustituto y el reflejo, en el plano humano, de la identidad substancial de Ser y Entender en Dios, el *Ipsum Esse Subsistens*. (Sto. Tomás), que es también el *Intelligere Subsistens* (Juan de St. Tomás).

⁷ Sobre el papel *motivo* del objeto, cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil.* ed. Reiser, Turín, t. 1 y 3. El objeto real exterior, desempeña ante el conocimiento humano la función de una *causa formal extrínseca* (causa ejemplar o medida), más que el de una *causa eficiente* (Cfr. J. DE S. TOMÁS, *Op. et. loc. cit.*, contra Suárez; conf. A. GARDEIL, “De la méthode dans le problème du réel”, curso dado en 1910-11 y resumido en un artículo de ese nombre aparecido en la *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, t. 28, 1939, pp. 173-203, póstumamente. La regulación o medida de la inteligencia por el ser se menciona especialmente en la pág. 192; cfr. VAN RIET, *Op. cit.*, p. 262.

Y este origen en “las cosas mismas” ocurre tanto en los conocimientos llamados por los modernos “a posteriori” como en los “a priori”. En los conocimientos “a posteriori” es evidente que los tales adquieren su verificación por intuición de entes sensibles existentes contingentemente presentes; si me dicen: “en el cuarto de al lado hay un ropero estilo Luis XV”, para *saber* si es así debo trasladarme a ese cuarto y verlo con mis propios ojos.

Lo mismo ocurre —“mutatis mutandis”, y contra Kant— con los conocimientos llamados “a priori”. Estos son “a priori” por la conexión *necesaria* de los contenidos conceptuales respectivos; pero estos mismos contenidos (por las razones expuestas “supra”) se revelan como originaria o derivadamente provenientes de conceptos “a posteriori”, *abstraídos intelectivamente* de los entes materiales. Y quizás también sea necesaria originariamente una intuición “a posteriori” de la concreta *conexión misma* (Cfr. Cayetano, de Tonquédec).

Por ejemplo, sea el enunciado “el todo es mayor que cualquiera de sus partes”. Es sin duda un conocimiento “a priori”; no tengo que *verificarlo* en *cada caso* mediante una percepción sensible; pero sí he tenido menester de captar en un *ejemplo originario* tal verdad, en un caso concreto, del cual abstraigo eidéticamente los conceptos universales de todo y de parte y su tipo de conexión.

Veo primero que *este reloj* que tengo sobre la mesa es mayor que cualquiera de sus partes. Pero luego capto por abstracción científica que no ocurre ello en tal reloj por ser *tal reloj*, ni por ser *reloj*, sino por ser un *ente total*, un *todo*, que incluye varias entidades parciales *divididas* en acto o en potencia, pero siempre comprendidas en este todo en cuanto todo. El todo en cuanto todo, es, pues, mayor que la respectiva parte en cuanto parte.

II

Lo mismo ocurre con el problema del *ejercicio* del conocimiento —no ya de la *especificación*. El conocimiento humano *pasa de la potencia al acto*. Y esto de dos maneras: o del no-conocer en absoluto, al *conocer en acto* (por ejemplo, en el paso del sueño a la vigilia), o del conocer en acto una cosa (pero en potencia las demás), a conocer en acto alguna de estas últimas.

No se puede recurrir a una *actualización autónoma* del yo cognoscente⁸. Lo que está *en potencia* no puede auto-darse el *acto*

⁸ Es la pretensión de los idealistas, en parte desde Kant (el entendimiento como *puramente activo*) y abiertamente desde Fichte y el idealismo alemán clásico; repetido en nuestro siglo por Gentile y Brunschvicg, entre muchos otros.

de que carece. Esta autodación ya implicaría que está en acto (para dársele) y en potencia (para recibirlo), lo que es contradictorio. Por otra parte, lo dicho sobre la *especificación del conocimiento* lo confirma; porque la *especificación* lo es de un acto; esto es, es especificación de algo en ejercicio (*in actu exercito*); y si tal *especificación* viene de los entes naturales del mundo que nos rodea, entonces también el ejercicio —sin negar por ello la *vitalidad* de nuestras potencias cognoscitivas— tiene que ser despertado, actuado, por la recepción de una determinación a la vez especificante y actuante, en una potencia cognoscitiva. La que, así, pasa al acto.

III

Por tanto, si la *especificación* y el estímulo del *ejercicio* de nuestro conocimiento provienen originariamente de los entes materiales que nos rodean, dado que éstos no pueden entrar con su materialidad misma en nuestras potencias psíquicas, ni de por sí ni a través de una acción igualmente material, tienen que hacerlo *intencionalmente*, puesto que la intencionalidad, como bien lo ha dicho Maritain⁹, no es sólo esa propiedad de nuestro conocimiento, de ser “une transparence dirigée”, sino también una propiedad de los entes de existir “inmaterialiter” en nuestro conocimiento¹⁰.

Y como ello es un hecho —“*ab esse ad posse valet argumentum*”— tienen que poseer, además de su acción material, destinada a producir alguna generación o corrucción en otros entes materiales, una acción de algún modo inmaterial —“*intentio fluens*”— por la que obran sobre los cognoscentes *en cuanto cognoscentes*: un “llamado a un cognoscente posible”, un dispararse intencional de los objetos sobre nosotros”¹¹.

Así se revela que nuestro conocimiento es despertado por un mundo físico que no es mera materialidad, como lo creyeron Descartes y sucesores, sino que *participa* de alguna inmaterialidad; que está bañado en influencias *supramateriales, espirituales*.

Manteniendo un debido término medio, pues, el mundo en verdad no es, ni aquella pura materialidad cartesiana ni materialista, ni tampoco la pura inmaterialidad idealista, sino una materialidad

⁹J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, ch. “Le réalisme critique”, § 16, 5 e. édit., Desclée de Brouwer, París, 1948, p. 200.

¹⁰ Ambos son dos aspectos de un mismo acto, aprehensivo y objetivo a la vez.

¹¹ S. M. RAMÍREZ, O. P., *Ortega y el núcleo de su filosofía*, ed. Punta Europa, Madrid, 1959, p. 14. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2a. edic., Soc. Edit. Intern., Torino, pp. 296-7; cfr. S. TOMÁS, *De Potentia*, q. 5, a. 5.

que participa de la acción inmaterial de agentes espirituales superiores; un mundo “pariente” del espíritu¹².

Pero como nosotros somos también, en todo un aspecto de nuestro ser, entes materiales —aunque *animados y sensibilizados* por el “*anima ut anima*”— el conocimiento humano debe empezar por los sentidos, pues —contra Descartes también— ellos no son potencias del alma sola —“*anima ut spiritus*”—, sino del *synolon*. De este modo, los entes materiales, penetrados de inmaterialidad fluyente y operativa —como el pincel lo es por las ideas creadoras del artista— deben operar primero sobre nuestros sentidos, ponerlos en ejercicio y especificarlos: mediante la introducción de la “*species sensibilis impressa*”. Por ello en el acto consiguiente se capta el ente singular-material en cuanto singular. Pero como es especie intencional, no es ella el *objeto* de nuestro conocimiento sensible directo, sino que, *viniendo intencionalmente* desde el ente material, *lleva intencionalmente* hacia él, que es así el objeto directo de los sentidos.

Pero vemos también que, junto con el conocimiento sensible de lo *singular*, tenemos un conocimiento *intelectual* de esos mismos entes en su *esencia universal*, ya del todo inmaterializada.

Ello revela que se da en nosotros un proceso de *inmaterialización* de los objetos conocidos. Lo comprobamos en las *especies sensibles expresas* de la imaginación y de la memoria, en que el objeto aparece en un estado de inmaterialidad superior al que tiene en sí frente al conocimiento de los sentidos externos; y “más arriba” esa inmaterialización prosigue, como se advierte en los *conceptos*. Los conceptos de los entes materiales son en su contenido predicables de éstos. Luego, deben provenir indirectamente de éstos, a través de sus *imágenes* (especies expresas) en nosotros. Por tanto, tiene que existir en nosotros una potencia *inmaterial e inmaterializante*, y esto es el *intelecto agente*, que transforma las especies sensibles expresas en especies inteligibles impresas. Pero no basta con ello, pues el *intelecto agente*, precisamente por ser tal, *hace* conocer, pero no conoce él mismo —conocer en el hombre, es “*active passiveque se habere*”— debe existir en nosotros una facultad intelectual en potencia de conocer. Esta es el *intellectus possibilis*, que, *puesto en acto* (ejercicio) y *especificado* (especificación) por la especie inteligible impresa, se impregna de su contenido y, pasando al acto produce la “especie inteligible expresa”, el *concepto*, en el cual capta las “quididades” de los entes materiales, desindividuadas.

¹² Así lo decíamos en nuestro artículo “Hans Kelsen y la Teoría Pura del Derecho”, rev. *Estudios Teológicos y Filosóficos*, Año III, Tomo III, Nº 2 y 3, Bs. Aires, Padres Dominicos Argentinos, 1961. Este artículo o comentario crítico, con algunas modificaciones y adiciones, aparecerá, quizá con el título de *Dos ensayos sobre Kelsen*, en la Pequeña Biblioteca de Filosofía del Derecho, dirigida por el Dr. Carlos Raúl Sanz, edic. Ghersi, Bs. Aires.

Y esto conduce a la doctrina aviceniano-tomista de los “tres estados de la esencia”¹³.

Una esencia de los entes materiales puede ser considerada en *tres estados distintos*: 1) materializada, individuada, existiendo en dichos entes materiales; 2) inmaterializada por abstracción, universalizada, existiendo “en” nuestro intelecto; 3) en sí misma, haciendo abstracción no sólo de su estado de existencia singular, sino también del propio estado de abstracción que tiene “en” el intelecto —se hace abstracción de su estado abstracto— y entonces no le corresponden sino las notas de su comprensión necesaria; p. ej., a la esencia *hombre*, las de *animal racional*. Esto es una especie de “núcleo inteligible” al cual los estados existenciales —en las cosas o en el intelecto— le son accidentales (lógicamente), aunque ontológicamente el “esse” esté lejos de ser un accidente.

De estos tres estados, dos son “existenciales”: en los singulares y en la mente; el tercero *no es* una tercera forma de *existencia* de la esencia (lo que sería platonismo), sino sólo un *modo de ser considerada*, aunque sin duda *con fundamento en la esencia misma*.

IV

Se dirá que toda esta justificación gnoseológica de la intencionalidad tomista no es “intuición”, sino “construcción”. Pero el propio Husserl en las *Investigaciones Lógicas* ha sostenido la validez de la deducción y demás inferencias. Por otra parte, el solo recurso a la intuición— legítimo como punto de partida— implicaría que sólo existen aquellas entidades y aquellos actos y estados que puede *directamente* conocer el hombre, lo cual sería una ilegítima “angelización” o ‘divinización’ del conocimiento humano; un resto a la vez racionalista-cartesiano y empirista. Sin embargo, el propio Husserl, por ejemplo, ha admitido la existencia de “habitus”. Los “habitus”—intermedios entre las potencias y los actos— no son susceptibles de intuición, sino sólo de descubrimiento por inferencia, a partir, sí, de operaciones en acto.

Por otra parte, es un prejuicio idealista el identificar deducción con construcción. En la deducción hay sin duda construcción, como en todo proceso lógico: definición, enunciación, argumentación. Pero lo construido está al servicio del conocimiento y no a la inversa;

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, ed. tertia, Marietti, Taurini-Romae, 1948, c. IV, n. 1, p. 14. Es doctrina auténticamente tomista y absolutamente necesaria para su Metafísica, su Lógica y su Gnoseología, y aunque su origen se halle en Avicena, de ningún modo es un resto neoplatónico que podría eliminarse en el neotomismo, o que S. Tomás ya habría eliminado en su madurez, como algunos pretenden.

y sólo es cognoscible como objeto por reflexión. En los actos directos las construcciones son traslúcidas: sin ser vistas como objeto, permiten conocer determinados objetos.

V

Asimismo, fácil es mostrar que ¹⁴ si concebimos el conocimiento humano como *constitución*, se sigue necesariamente un "regressus ad infinitum". En efecto, si el conocimiento humano es "constitución" de su objeto, el conocimiento directo es "constitución" del ente real mundano aparentemente trascendente; pero entonces el conocimiento de ese conocimiento, el conocimiento reflejo, sería "constitución" del conocimiento directo, y éste no habría existido antes de esa constitución. Y así sucesivamente.

Si no, el término "conocimiento" sería equívoco: designaría una "constitución" cuando es directo, y una aprehensión cuando es reflejo ¹⁵.

Salvo que por "constitución" se entienda algo no diferente de la actualización de la inteligibilidad potencial de los entes materiales. Pero entonces no tenía por qué Husserl decidirse por el idealismo, ni hablar despectivamente de las "absurdas cosas en sí" ¹⁶.

JUAN A. CASAUBON

¹⁴ Cfr. JUAN ALFREDO CASAUBON, "Examen de la teoría de Husserl acerca del conocimiento como constitución activa y originaria de su objeto", II, *Atti del XII Congresso Internazionale de Filosofia*, vol. 12, Sansoni, Firenze, 1961, pp. 63-69, y espec. 64-67. Este artículo ha sido elogiosamente comentado por MARIO SANCIPRIANO, *Il Logos di Husserl*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962, pp. 21 y 214, notas. Hemos repetido esa crítica en nuestra conferencia "La experiencia humana y la intencionalidad constituyente del Husserl idealista", pronunciada durante la "Semana Tomista" (1974) en esta ciudad de Buenos Aires. Permanece inédita, al no haberse publicado los trabajos presentados en esa interesante Semana.

¹⁵ Art. cit. en nota 14, *Atti...*, vol. 12, p. 65.

¹⁶ Como lo hace en sus *Cartesianische Meditationen*; edic. francesa Peiffer-Lévinas, París, 1953, pp. 71 "in fine" - 72. (*Méditations Cartésiennes*, Vrin.). Por cierto que son absurdas las "cosas en sí" kantianas (incognoscibles); pero no las del realismo aristotélico-tomista.

EXPERIENCIA Y METAFISICA *

El tema al que va a referirse esta exposición constituye uno de los más transitados de la filosofía. Por ello, sería totalmente inadecuado intentar siquiera un esbozo de su desarrollo histórico. Lo que sigue no es más que un conjunto de reflexiones que pretenden sólo ser un esfuerzo por repensar el problema.

Uno de los puntos que sigue discutiéndose respecto del mismo, es el que propone la realidad de una experiencia estrictamente filosófica. No voy a tomar partido en el debate, pero creo que vale la pena señalar un elemento común a las distintas posiciones en disputa: cualquiera fuere el punto de vista que se adopte, se ha de aceptar siempre que la experiencia filosófica, diferente o no de otras, implica por necesidad la intervención del hábito reflexivo y la indagación acerca de las razones de ser de este mismo hecho. Por ello, la experiencia filosófica supone siempre algo más que el mero tener presente algo con lo que nos podemos manejar, que podemos utilizar, o que podemos aprovechar, si por "aprovechar" entendemos una simple relación pragmática.

1. En primer lugar, hemos de tener en cuenta algunas distinciones, que no por sabidas y elementales, dejan de ser importantes. Hablar de "experiencia y metafísica" puede entenderse en dos sentidos muy diversos, y que se adentran en campos diferentes: por una parte, podemos con ello referirnos a la "experiencia metafísica"; por la otra, el "valor metafísico de la experiencia". Dejando a un lado el espinoso y complejo terreno de la "experiencia metafísica", voy a referirme, en adelante, sólo al problema del valor metafísico de la experiencia. No cabe de que esto ha pasado a ser una cuestión clásica, a partir del empirismo inglés, pero no por ello resulta menos actual,

* El presente trabajo fue leído como ponencia en las "Jornadas de Filosofía" que se realizaron en la ciudad de Tucumán en mayo de 1977.

tanto más cuanto que son muchas las corrientes filosóficas que en los tiempos presentes ponen en duda este valor de la experiencia.

Por otra parte, no nos interesa, y por esta razón no voy a tocar aquí el problema, la cuestión acerca de las limitaciones fácticas o psicológicas de la experiencia. Todos nos manejamos con un caudal mínimo de elementos experienciales, y con una masa incomparablemente mayor de datos transmitidos, sabidos o aceptados a través de las que suponemos experiencias de otros, y a cuya relación prestamos asentimiento; es decir, vivimos mucho más de creencia que de experiencias. Y aun en el caso de nuestras propias e individuales vivencias experienciales, la relación objetiva de éstas suele ser más que pequeña.

No abordamos, tampoco, el tema de las limitaciones que la misma condición humana pone a nuestras experiencias. El asunto no es aquí la determinación de cantidades o cualidades, sino la discusión de la "validez" de la experiencia humana.

En definitiva, y para expresarlo kantianamente, quiero reflexionar sobre el valor de la experiencia "más allá de toda experiencia posible". En otras palabras, me replanteo la pregunta acerca de si la experiencia misma, en su contenido y en sus caracteres, trasciende el marco de la experiencia y penetra en el orden de lo absoluto.

Nos queda, por último, la necesidad de aclarar qué entendemos por "metafísica", vocablo al que se le han dado, y se le siguen dando, tantas y tan diferentes significaciones. Si bien la palabra misma alude a "aquello que trasciende la experiencia", me reduciré a considerarla como un intento de responder a estas dos preguntas: ¿hay algo absoluto?; y si lo hay, ¿qué es? Reconozco que semejante caracterización peca por vaguedad y falta de elementos definitorios. Pero basta para aquello a lo que tienden estas reflexiones: mostrar que la experiencia en sí misma, apunta a lo absoluto.

2. Ya Aristóteles señalaba, como dato sabido, que "todos los demás animales, que viven en las imágenes y el recuerdo, adquieren muy pequeñas experiencias: el género humano, en cambio, tiene el arte y la reflexión" (*Metaph.* I, I, 980b25-28). La observación resulta interesante en relación con la exigencia hipercrítica de una "experiencia sin supuestos", una "experiencia pura", o una "experiencia absoluta", según el punto de vista desde el que se enfoque la cuestión.

Pero ello nos remite al significado que pretendemos dar al vocablo "experiencia". Que sus acepciones son numerosas, y más aún en el campo de la filosofía, resulta indudable, y basta un ejemplo para ilustrarlo: algún diccionario de filosofía llega a dedicarle quince columnas. Por eso no voy a intentar una definición formal de experiencia, cosa muy espinosa por otra parte, como suele suceder cuando nos

manejamos con las nociones más elementales y básicas de nuestro pensamiento, y, por consiguiente, con las palabras fundamentales de nuestro vocabulario.

“Experiencia” se refiere, primariamente, a la aprehensión inmediata de un “objeto”. En esta referencia encontramos, por supuesto, una primera dualidad sujeto-objeto, dualidad que se remite, como es obvio, al orden cognoscitivo, sin que podamos, en una primera aproximación, determinar si hay algún otro orden de validez en esta relación. Con ello quiero significar que aquello que podemos denominar la “evidencia” experiencial no es, sin más, la evidencia de una “cosa”, sino la de algo que está presente en mí de alguna manera. La realidad de aquello que capto en la experiencia no es un “dato” de la misma, sino un supuesto.

Esto significa, en primer lugar, que siempre puede objetarse el valor de realidad que posee nuestra experiencia de las cosas. Y, en segundo término, quiere decir que la experiencia como tal es, según diría Husserl, “prepredicativa”. O sea, que el “juicio de experiencia” supone a la vez la experiencia, los supuestos de la experiencia, y los supuestos del juicio mismo. ¿Significa esto que habremos de resignarnos al solipsismo o al escepticismo, si queremos ser críticos; o al dogmatismo si queremos ser realistas? Creo que ninguna de estas alternativas es obligada.

La experiencia no es tal sino por la intervención, en ella, de un hábito reflexivo, de un pensar acerca de aquello que se me presenta; por lo cual nos encontramos con que la experiencia, para serlo de hecho, necesita algo más que la “mera experiencia”. Tomada ésta en un sentido puramente sensitivo y elemental, sólo cabe en ella la intervención del plano mnemónico de nuestro psiquismo; y, en este aspecto, ningún rasgo diferencial distingue a la experiencia humana de aquella que posee el animal. Sin embargo, ningún filósofo se refiere exclusivamente a este orden de cosas cuando quiere hablar de la experiencia. Por la sencilla razón de que la experiencia humana nunca se limita a ser un hecho meramente perceptivo. En el hombre, la experiencia es siempre algo más que pura experiencia.

Este algo más, propio de la conciencia pensante, se traduce en tres caracteres distintos de la experiencia humana: la objetivación del dato, la subjetivación de la experiencia, y la conciencia del yo. La experiencia de “objetos”, independientemente del valor gnoseológico que le atribuyamos, supone la aceptación de elementos que no están dados en el hecho experiencial: la permanencia de aquello que experimentamos, su realidad, su consistencia, su carácter de ser, así sea en el primario y oscuro sentido de “cosa”. Del mismo modo, el hombre tiene una clara conciencia de la distinción real entre lo que

experimenta, pues lo vive como una realidad subjetiva, y el objeto al que esta "pasión" subjetiva se refiere. Y tiene también una directa evidencia del carácter real de su propio yo que posee esa experiencia. La experiencia del objeto es siempre "mi" experiencia; y este "mi" me pone en presencia de mi propio yo que experimenta.

Este último carácter es, sin lugar a dudas, el más importante de los elementos que integran la experiencia filosófica. Desde San Agustín al existencialismo, pasando por Descartes, Kant, o Fichte, este "yo" cuya evidencia experiencial es indudable, se reconoce como un hito fundamental en la elucubración del filósofo. Tampoco en este caso vamos a entrar en las distinciones y discusiones a que ha dado lugar la especificación de este "yo". Lo tomaremos, por decirlo así, de modo ingenuo, esto es, tal como se presenta en la evidencia experiencial subjetiva de cada uno de nosotros.

La evidencia de mi propio yo constituye un dato experiencial que resiste a todo intento de crítica. Pero, ¿cuál es el sentido y el valor de esta evidencia? ¿Qué significa este "yo"?

No cabe duda de que la evidencia del yo dada en mi experiencia inmediata no es la de "una cosa que piensa". Más aún, podríamos decir, aunque resulte a primera vista paradójico, que no es siquiera la evidencia de mi yo subjetivo. Es, simplemente, la evidencia del acto que soy en el momento de experimentarme. O sea que, en realidad, no experimento mi yo, sino mi acto de experiencia. Pero esto mismo supone, necesariamente, una realidad reflexiva de mi experiencia. No sólo experimento mi acto, sino que lo experimento como "mi" acto de experimentar. Es decir, tengo, en el mismo acto de experimentarme, una certeza reflexiva de que yo soy. Pero no tengo ninguna certeza acerca de "qué" soy.

3. Ahora bien, si conozco que soy, es decir, si sé, por la relación directa e inmediata de mi experiencia que mi yo está experimentando, me es imposible negarme en tanto que soy. El hecho mismo de negarme resultaría una afirmación de mi yo. Pero esta afirmación categórica, propia de mi experiencia reflexiva, contiene implícitamente un juicio hipotético: si algo es, y en tanto que es, no puede negarse.

Es decir, nos encontramos aquí con que la afirmación de un hecho sobrepasa al hecho mismo, por cuanto esta afirmación supone ya una necesidad, aun cuando sólo sea una necesidad hipotética. Cabría preguntarse si es lícito ese paso de la experiencia del yo a la afirmación de que yo soy, es decir, al juicio. En realidad este "juicio" ha de entenderse sólo como forma sintética de expresar un hecho que, en más de un sentido, resulta inefable. Pero, aun cuando nos

propusiéramos la tarea crítica de cuestionar este paso, resultaría siempre que el hecho de la afirmación, en cuanto hecho, es innegable.

Volvemos a encontrarnos aquí, y en una experiencia que posee el carácter privilegiado de ser la más directa e innegable de cuantas puede el hombre tener, con que la afirmación de un hecho sobrepasa al hecho mismo, por cuanto esa afirmación del hecho supone ya una necesidad, aun cuando esa necesidad sea hipotética, puesto que depende de la condiciones de la experiencia. Pero podemos todavía dar un paso más, por cuanto la misma necesidad hipotética, independientemente de que se cumpla o no la hipótesis que se propone, es verdadera en forma absoluta. Es decir, si algo es, es necesariamente, prescindiendo en forma total de su existencia o no de hecho. Si es, no puede no ser al mismo tiempo.

Quizás podría objetarse que tal valor absoluto atribuido a la necesidad hipotética es de carácter puramente lógico, y no metafísico. La objeción tiene varias respuestas, pero, para no adentrarse en discusiones que supondrían más elementos que los manejados en el desarrollo de esta experiencia primaria, trataré de responderla llegando a la misma conclusión por otro camino experiencial.

En mi experiencia del yo, sé que, si de hecho yo soy algo, conozco que mi ser no es absolutamente imposible; o sea, que por lo menos es posible. Y para ello no necesito apelar a ninguna noción abstrusa, ni haber desarrollado complejas abstracciones. Así como en mi experiencia cotidiana sé que hay cosas que pueden ser y cosas que no pueden ser, sé también que, si me experimento, no puede ser que yo no sea. En otras palabras, conozco que soy posible porque de hecho soy.

Pero, si bien descubro mi posibilidad en el hecho de mi existencia, descubro al mismo tiempo que no es el hecho lo que fundamenta la posibilidad, sino que, por el contrario, es la posibilidad la que fundamenta el hecho. Sé que, de alguna manera, "ser posible" está antes que "ser de hecho". Si una cosa no puede ser, no es; y si es, es porque puede ser.

En consecuencia, yo no soy posible porque soy, sino que soy porque soy posible. El hecho de conocer que soy, me asegura que esa posibilidad es absoluta. Vale decir, porque me experimento de hecho, conozco que es necesariamente posible que yo sea. Y esto nos lleva más lejos aún, por cuanto tal afirmación supone que es imposible que no haya nada. Mi experiencia no sólo supone que yo *afirme* la imposibilidad de que no haya nada, sino que *de hecho* es imposible que no haya nada. Si nunca hubiera habido nada, sería imposible que yo sea, porque, cualquiera fuere el sentido en que tomemos la posibilidad, siempre la posibilidad es algo.

4. Para resumir nuestro itinerario, podemos señalar los siguientes hitos, y, en el marco de esta exposición, no puedo hacer más que enumerarlos:

- a) Es imposible la pura y exclusiva referencia a los hechos. Los hechos siempre suponen o implican algo más. O sea, que es imposible atenerse puramente a la experiencia.
- b) En razón de que conocemos el ser a través de nuestro propio ser y a través de nuestra propia experiencia, el conocimiento metafísico debe presuponer, incuestionablemente, la experiencia.
- c) El punto de partida de este conocimiento metafísico es la certeza que tenemos de que hay algo necesariamente. Y esto lo conocemos por una experiencia directa, inmediata, de nuestro propio ser.
- d) La experiencia, o lo que se nos presenta como algo real de hecho, constituye para nosotros el fundamento cognoscitivo de lo absolutamente necesario, que a su vez se nos presenta como el fundamento de los hechos.

Lo absolutamente necesario aparece como condición de posibilidad de la realidad de los hechos, de la necesidad hipotética de aquello que experimentamos. Pero esta realidad de hecho que experimentamos no es en sí misma el fundamento ontológico de lo absolutamente necesario, porque este último lo es aun en el caso de que las cosas de hecho no fueran.

En conclusión: sólo el conocimiento de lo que es absolutamente necesario es independiente de los hechos, y constituye un conocimiento verdaderamente metafísico, por cuanto llega a verdades que son, por así decirlo, necesariamente verdaderas. Pero este conocimiento metafísico empieza por lo real. Y lo real es, ante todo, lo que experimentamos.

OMAR ARGERAMI

LOS APORTES DE M. SCHELER A LA ETICA

1 – *La obra de Scheler.*

El hombre, su vida propia y su mundo específico de la cultura han sido los temas que atrajeron sobremanera las meditaciones de este espíritu, realmente extraordinario —por momentos, genial—, que fue Scheler.

De sus muchas obras, sin duda la *Etica* pasará a la historia como su *opus maximum*, por sus notables contribuciones a una solución auténtica y verdadera al problema de la conducta humana. El título original de la Obra: “*El Formalismo en la Etica y la Etica Material de los Valores*” indica claramente la finalidad y el contenido de la misma.

Pocos hombres, como Scheler, han calado con más hondura y esclarecido con más claridad y fuerza los puntos fundamentales sobre los que se estructura y funda el ordenamiento de la vida específicamente humana, que es la Etica.

En este breve artículo queremos señalar tan sólo los aportes, con que Scheler ha contribuido al restablecimiento de una auténtica Etica, fundada en las exigencias del ser del hombre.¹

2 – *Los Valores.*

Contra el Empirismo, el Hedonismo y el Relativismo moral y, en general, contra toda concepción de inspiración materialista, Scheler afirma decididamente la *realidad de los valores*, de las esencias que *son y valen* por sí mismas, trascendentes al hombre y de vigencia absoluta y eterna.²

Los valores responden ya a apetencias sensitivas o vitales —los valores del placer y de lo noble y fuerte—, ya a apetencias o senti-

¹Sobre *La Etica material de los valores de M. Scheler* aparecerá el próximo año un libro del autor, por la Editorial Magisterio Católico S. A. de Madrid.

² Cfr. M. SCHELER, *Etica*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, T. II, págs. 24 y sgs.

mientos espirituales —los estéticos, los referentes a la aprehensión de la verdad y los de lo santo o sagrado—. Todos ellos, espirituales o no, sólo son de-velados, como tales o *valores*, por la *intuición apriori del espíritu*.³

En efecto, *los valores son dados inmediatamente —apriori— a la mirada del espíritu, como esencias reales y trascendentes a él*. Los valores no sólo *valen*, sino que *realmente son*. Más allá de esta aprehensión espiritual, los valores están ahí, *valen y son en sí mismos*.

A la vez los valores son dados a la intuición espiritual en un orden jerárquico, el cual en sí mismo también es absoluto e inmutable.⁴ Los valores constituyen la *materia o contenido*, sobre los que se funda la actividad humana y, especialmente, la moral.

Quien cambia es el hombre, su perspectiva individual, social o histórica. Unos valores pueden manifestarse en una época y otros en otra, pueden ser aprehendidos o no, en un momento dado, por una persona o un grupo social, incluso pueden desaparecer o cambiar de orden jerárquico para diferentes miembros o sectores de la comunidad;⁵ pero esto no afecta para nada a la *objetividad absoluta e inmutable de los valores* en sí mismos y a su jerarquía. Nada más lejos del pensamiento de Scheler que un *relativismo moral*. El filósofo se opone terminantemente a todo *relativismo axiológico*, que quisiera hacer depender el orden moral de la libre iniciativa individual o social. Los valores son objetivos independientemente del hombre.

3 — Los valores frente al Formalismo Etico de Kant.

También se opone decididamente al *Formalismo kantiano*, que ha desconocido esta *materia o contenido de las esencias valiosas*, inmediatamente dadas al espíritu, y que constituyen el fundamento necesario y primero de toda actividad moral.

Scheler pone de manifiesto la confusión de Kant entre *apriori* y *trascendental*. El *apriori* nos pone inmediatamente en contacto con una *esencia*, en el plano especulativo, y con una *esencia valiosa o valor*, en el plano práctico. El *apriori* no construye con sus formas desde la trascendentalidad estas esencias, como quiere Kant, simplemente *las aprehende o detecta de un modo inmediato, tales cuales ellas son*. Así como la *experiencia de-vela los hechos empíricos*, el *apriori de-vela y capta inmediatamente las esencias —las esencias valiosas—*, que trascienden todo lo empírico.

En cambio, Kant ha reducido la función del *apriori* a una forma de la *subjetividad trascendental de la inteligencia*, con la que ésta

³ *Ibid.*, T. I, págs. 24 y sgs., y 45 y sgs.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, T. II, págs. 75 y sgs.

⁶ *Ibid.*, T. I, págs. 22-23, 101, págs. 81 y sgs.

elabora el fenómeno subjetivo de la sensibilidad y lo eleva a *objeto universal*, en el *plano especulativo*; y, en el *plano práctico*, a una *forma de la subjetividad trascendental de la inteligencia que imprime universalidad a una máxima concreta de la sensibilidad para convertirla así en ley moral*. Para Kant la ley moral es puramente formal, sin contenido.

Como bien observa Scheler esta *reducción del apriori a lo puramente formal desde la trascendentalidad*, obedece a que Kant no supera el *empirismo cognoscitivo y práctico*, y juzga que los únicos contenidos —*materia*— son *de la experiencia sensible*. No ha visto que hay contenidos —*precisamente las esencias y las esencias valiosas*— espirituales, irreductiblemente superiores a los de la experiencia, e inmediatamente de-velados o dados al apriori de la inteligencia o de la sensibilidad espiritual. Por eso, Kant ha rechazado una moral sostenida en *materia o contenidos*, porque cree que éstos son siempre empíricos, materiales, no ha visto que hay *contenidos esenciales enteramente superiores a los de la experiencia e inmediatamente dados en el apriori del espíritu*. Y por eso mismo, ha creído que la moral debe ser enteramente *formal*, organizada por la inteligencia como *universalidad pura o legalidad*.⁶

4 – *El deber y la norma.*

Sobre estos valores se funda el *deber-ser ideal*, y el *deber-ser normativo*, que se presenta en una conciencia individual con exigencias de realización, de “*deber-ser hecho*”.⁷ Todas las normas y leyes —aun las positivas y humanas— sólo tienen valor en cuanto *se fundan en este deber-ser o exigencia de realización*, en general, y en particular para cada uno.⁸

El valor es, pues, el fundamento objetivo primero de todo deber, de toda norma y de toda actividad ética.⁹

5 – *La persona.*

La persona es el correlativo del valor: es el sujeto en quien se manifiesta y cobra vigencia el valor con sus exigencias.

La persona se constituye por el espíritu. *Persona y espíritu* son idénticos para Scheler. El espíritu está por encima y es irreductible a toda vida biológica y psíquica, y se manifiesta y está presente en la intencionalidad o sentido de los actos.

⁷ *Ibid.*, T. I, pág. 241.

⁸ *Ibid.*, T. I, págs. 248-250.

⁹ *Ibid.*, T. II, pág. 241.

¹⁰ *Ibid.*, T. II, págs. 274 y sgs.

"*La persona es la unidad concreta de los actos*",¹⁰ la misma unidad es en cada uno y en todos los actos, y no se agota en ninguno de ellos. Esta unidad no es ni exterior ni interior a la vida psíquica del hombre, se constituye por sí misma, con validez y consistencia propia. Está más allá y por encima de toda vida material, y es siempre *individual*. Existe como realizador de actos.

Sólo la persona encarna el valor moral. Frente a los valores objetivos se constituyen los *valores estrictamente morales, los valores personales* y, sólo en este sentido, los valores son subjetivos.¹¹ Unicamente *la persona es buena o mala, santa o pecadora*.¹²

Esta bondad o maldad de la persona se constituye con relación a la aceptación y a la realización del deber-ser de los valores objetivos en su orden jerárquico. Un acto es moralmente bueno, cuando realiza el deber-ser de un valor de acuerdo a su ubicación jerárquica, tal cual lo aprehende la persona, y malo en el caso inverso.

También los sentimientos del hombre —materiales y espirituales— están jerárquicamente ordenados entre sí, en correspondencia respectiva con la jerarquía de los valores objetivos. El acto moralmente bueno o malo consiste, pues, en realizar exigencias del deber-ser de un valor de acuerdo a su orden jerárquico, correspondiente al orden jerárquico de los sentimientos, o de no realizarlo de acuerdo con ese orden.

Generalmente la obligación moral de las normas y leyes, dice Scheler, se presenta más que como mandato y deber, como prohibición de un no deber-ser, como un impedir la realización de un desvalor, de algo que se opone al valor dentro de su orden establecido.

Porque cada valor positivo va siempre acompañado de un *desvalor negativo*, que le corresponde en el mismo orden jerárquico. Y, por eso, un acto es moralmente bueno no sólo por realizar el deber-ser de un valor, sino también por impedir el *valor negativo y su no-deber ser*. Es tan bueno hacer un acto de justicia, como impedir un acto de injusticia.

Finalmente, para realizar el acto moral, la persona debe ser autónoma, es decir, debe tener *intuición intelectual de lo bueno* y de lo malo y la *libertad* de la *voluntad* para quererlo y hacerlo.¹³

6 — *Fundamento divino de la moral.*

Tanto los valores objetivos como la persona que realiza o da ser al deber-ser de tales valores, se sustentan, en definitiva, en la *Bon-*

¹¹ *Ibid.*, T. II, págs. 293 y sgs.

¹² *Ibid.*, T. II, pág. 297.

¹³ *Ibid.*, T. II, pág. 312.

¹⁴ *Ibid.*, T. II, págs. 417-418.

dad o Perfección divina. Los valores son y valen como un modo limitado de bondad, que supone y es tal por participación de la Bondad o Perfección infinita de Dios.

Y a su vez, la unidad concreta de la persona o espíritu finito, presente en todos y cada uno de los actos, supone y es también tal por participación de la Bondad o Perfección infinita de Dios. Aquellas unidades concretas del espíritu de las personas humanas tienen cada una su propio mundo, el *microcosmos*, y suponen y son par participación de la Persona infinita, a quien pertenece el macrocosmos. Este macrocosmos es sólo de Dios.

Dios es el vértice, que constituye y da vigencia, por un lado, a las esencias valiosas o valores objetivos y, por otro, a la persona o espíritu finito. Por eso, dice Scheler, la persona humana en su aspiración a la realización de los valores, busca y está ordenada al Espíritu o Persona infinita.

7 – *Persona y Sociedad.*

La persona, a su vez, está hecha y ordenada para vivir en sociedad, la *primera* y más elemental es aquella en que sus miembros están unidos de un modo inconsciente, por instinto, como acaece en la *sociedad de masas* y también en la de los animales; la *segunda* es aquella en que las personas se unen con el propósito consciente de lograr determinados fines; y, por encima de ésta, se ubica la *tercera*, la de la *comunidad de las personas unidas por la participación de los mismos bienes culturales* (la nación o grupo étnico). En cuarto lugar están el *Estado* y la *Iglesia*, las sociedades supremas.

El *Estado* se funda en la sociedad de *comunidad de bienes culturales*, en la defensa de la soberanía, en la búsqueda de la seguridad y del bien de sus miembros.

La Iglesia es la Sociedad más perfecta: es la unidad social de las personas, en que cada una de ellas es para todas y para cada una y todas para todas y para cada una, es el *Corpus Christianum* o el Cuerpo Místico.¹⁴

8 – *Fenomenología y Metafísica.*

Pese al *realismo vigoroso* con que se expresa Scheler, él *no es un metafísico, sino sólo un fenomenólogo*. Su gran contribución es haber sabido señalar y precisar los puntos esenciales sobre los que descansa y se edifica la Ética.

Para mantener su vigencia tales aportes necesitan ser cimentados en una *Metafísica o Filosofía del ser*. Sólo desde un *Intelectua-*

¹⁵ *Ibid.*, T. II, págs. 343 y sgs.

lismo realista metafísico, el *valor* y la *persona* logran su fundamentación y su posibilidad de desarrollar todo su alcance sobre el ser y sus exigencias ontológicas; y sólo, en definitiva, con una Metafísica, que se funda en suprema instancia en el Ser o Bien infinito de Dios, podrá obtener solidez esta Etica de Scheler. El mismo, al final de su libro, lo afirma al exigir una fundamentación religiosa, o sea, *divina* para sostener su Etica.¹⁵

Una Etica, erigida sobre el ser, mediante un *intelectualismo metafísico realista*, se presenta como un desarrollo lógico y armónico de todos los aspectos del ser y de los del hombre, que tienen cima en su vida espiritual, por la realización de los valores o bienes respectivos, y que culminan y tienen sentido en la posesión del Bien infinito de Dios, como Fin o Meta suprema e inmortal de la vida humana, en la que ella encuentra su plenitud.

Por la misma objetividad de sus observaciones y la sinceridad de su espíritu, Scheler se ha asomado a ese mundo, lo ha vislumbrado y lo ha mostrado en la conclusión de su magnífica Etica. Para alcanzarlo en toda su fuerza le faltó muy poco. Le hubiera bastado trascender la limitación de su *método fenomenológico* para alcanzar la realidad del ser de la Metafísica, y *superar* su *irracionalismo emocional mediante* el uso crítico de la inteligencia, o sea, mediante un *Intelectualismo crítico-realista*.¹⁶

OCTAVIO N. DERISI

¹⁶ Esta tarea es la que he procurado realizar al final de mi obra: *La Etica Material de los Valores de M. Scheler*. Allí he intentado trasladar los aportes positivos de la Etica de M. Scheler a un contexto intelectualista metafísico.

EL ORIGEN DEL ALMA HUMANA SEGUN LA FILOSOFIA DE A. ROSMINI

I. — CONCEPCION ROSMINIANA DEL HOMBRE

a. — *La definición*

1. — Antonio Rosmini ha sido uno de esos filósofos que han intentado hacer una verdadera *filosofía cristiana*: férvido creyente como era, respetando los fines y medios propios tanto de la filosofía como los de la religión cristiana, ha buscado hacer una filosofía que sirviese de base a la teología.

En efecto, en la obra *Introducción a la filosofía*, Rosmini afirma que toda su doctrina filosófica, expuesta en diversas obras, está ordenada a, 1º) combatir los errores; 2º) reducir la verdad a sistema; 3º) hacer una filosofía que pueda ser sólida base de las ciencias; 4º) y de la cual se pueda servir la teología.¹

Nuestro filósofo sabía perfectamente que el Evangelio resplandece sobre todos los sistemas humanos como el sol al que no llegan las nubes de la atmósfera terrestre; no ignoraba que la sabiduría divina no tiene necesidad de un sistema filosófico para salvar a los hombres. Sin embargo, entre la revelación y una verdadera filosofía no podía haber ningún disentiimiento, ya que la verdad no puede ser contraria a la verdad que es una y simple en su origen. Más aún, una verdadera filosofía ayuda a la mente humana dándole una remota preparación para la fe, en particular haciéndole sentir su necesidad. Las dudas, los errores y prejuicios que provienen de la imperfección de la razón, y que ponen obstáculo a las verdades reveladas, pueden y deben ser resueltos con la razón misma. La Iglesia católica siempre ha invitado y estimulado a que los filósofos prosigan su labor, pues quien busca la verdad no hace más que favorecerle.

Además, la doctrina católica no podría exponerse completamente al modo de una ciencia, sin suponer verdades demostradas por el razonamiento filosófico: la razón no destruye sino que perfecciona la natu-

¹ ROSMINI, A., *Introduzione alla filosofia*, Anonima Romana, Roma, 1934, p. 5.

raleza; y la revelación no suprime sino que sublima y completa la obra de la razón.²

En esta perspectiva A. Rosmini ha tratado filosóficamente problemas que ayudan a comprender afirmaciones teológicas; entre otros, el problema que aquí nos interesa: el origen del alma humana.

Pero antes de entrar de lleno en este problema es necesario ver, siquiera someramente, la concepción del hombre que tiene Rosmini.

2. — Intentemos, pues, presentar la concepción del hombre, según Rosmini, espigándola de sus variadas y voluminosas obras.³

Recordemos primeramente que el filósofo de Rovereto da dos definiciones del hombre:

1ª “El hombre es un sujeto animal, intelectivo y volitivo”.

2ª “El hombre es un sujeto animal dotado de la intuición del ser ideal-indeterminado y de la percepción del propio sentimiento fundamental corpóreo y que obra según la animalidad y la inteligencia”.⁴

La definición que Aristóteles da del hombre (“el hombre es un animal racional”), si bien tiene valor, es defectuosa, según Rosmini, pues:

a) Diciendo “animal racional” se expresa sólo la parte *inteligente* de este animal, pero no la parte volitiva que constituye también un principio esencial del hombre. El hombre no es algo solamente pasivo o receptivo; sino que en su propia actividad reside fundamentalmente su naturaleza.⁵ No basta decir que la voluntad es una consecuencia de la parte intelectiva, ya que no se puede probar que *necesariamente* en el concepto de inteligencia se incluya el de voluntad. Es necesario, pues, afirmar expresamente la voluntad en la definición del hombre, más aún teniendo presente que en ella residirá la persona del hombre.⁶

b) Le parece también más oportuno llamar al hombre un *animal intelectivo* que *animal racional*, pues antes que la razón está el inte-

² *Ibidem*, p. 31.

³ Rosmini escribió dos obras específicas de antropología: una *Antropologia in servizio della scienza morale*, (Fratelli Bocca, Milano, 1954) y una *Antropologia soprannaturale* (G. Pane, Casale Monferrato, 1884). Estas obras fueron escritas casi contemporáneamente (1831-1832), si bien la *Antropologia soprannaturale* quedó inconclusa y fue publicada, en tres volúmenes, como póstuma en 1884.

Hay además dos obras de Rosmini que son una fundamental contribución al tema antropológico: el *Trattato della coscienza morale* (Fratelli Bocca, Milano, 1954) y los cuatro volúmenes de la *Psicologia* (Fratelli Bocca, Milano, 1941).

⁴ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., p. 45, Nº 22 y 23.

⁵ *Ibidem*, nº 27.

⁶ Es de notar que Rosmini comete, en la segunda definición que da, el defecto que aquí critica a Aristóteles. Luego en el desarrollo de la Antropología hablará de animalidad y espiritualidad; en la espiritualidad distinguirá las potencias pasivas (intelecto, razón) y las potencias activas (voluntad, libertad).

lecto que da origen al razonar humano. Con Tomás de Aquino, Rosmini sostiene que toda investigación de la razón procede de la intuición de los principios y esta intuición pertenece al intelecto y no a la razón. La razón nace del intelecto cuando éste se asocia a la animalidad que le ofrece la materia del conocer. Después de haber afirmado que el hombre es un animal, conviene también afirmar, como elemento primordial, el carácter intelectual del hombre, pues el carácter racional es una consecuencia. En efecto, si quisiéramos indicar en la definición los caracteres, que son una consecuencia de los fundamentales, no sólo deberíamos nombrar la racionalidad, sino también otros, como por ejemplo, la socialidad, o la risibilidad.

c) La definición que dice "el hombre es un animal racional" induce a creer que, en el hombre, el *sujeto* es un animal y que la racionalidad es sólo una propiedad o atributo de este animal. Las facultades o cualidades no constituyen el sujeto sino que emanan del acto primero. El hombre puede ser abstractivamente pensado sin sus facultades o fuerzas particulares y ser, sin embargo, esencialmente hombre: en este caso el hombre de la definición aristotélica sería esencialmente un animal. Rosmini estima que la parte intelectual debe entrar en el sujeto hombre de modo que ni siquiera se pueda pensar en el hombre sin el intelecto.

Más bien que hablar de un sujeto animal que recibe la racionalidad es conveniente hablar, en el hombre, de un sujeto que es a la vez sujeto de la animalidad y de la intelectualidad. De este modo se evitan las dificultades de los escolásticos para explicar cómo el alma sea forma del cuerpo.⁷

3. — El hombre, pues, según la primera definición dada por Rosmini, es un *principio sujeto* que constituye la unidad humana y que es distinto de las tres facultades mencionadas. Las capacidades de sentir (animalidad, sensibilidad animal), de entender (inteligencia) y de querer (voluntad), son distintas del sujeto y una no tiene privilegio sobre otra,⁸ por lo que al sujeto se refiere.

⁷ "Perocchè se il soggetto *uomo* era l'animale e non più, le conveniva provare, che l'anima intelletiva fosse forma del *corpo*. Il quale impaccio dei filosofi scolastici apparisce dalle sottilissime cose che dice san Tommaso nell'art. I della Q. LXXVI della I^a parte della Somma, dove appunto cerca la via di mostrare come l'anima possa essere la forma dell'uomo; ed è degno di osservarsi, che *forma del corpo*, e *forma dell'uomo* sono due maniere di dire, che in quell'articolo si prendono promiscuamente. Finalmente dopo molte sottili distinzioni, s. Tommaso stesso conchiude, che l'anima intelletiva è bensì *forma del corpo* secondo la sua essenza, ma non secondo il suo *atto dell'intendere*; giacche l'intendere è un cotal atto, che si fa al tutto senza l'instrumento dell'organi corporale" "(Ivi. ad 4)". (*Ibidem*, n° 33 nota).

⁸ "Quel *principio* che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dell'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte e tre egualmente comune; sicchè quel che sente come animale è quello stesso che intende e che vuol come intelligente e volente" (*Ibidem*, n° 34).

¿Cómo podría ser el animal el que entiende? ¿Cómo aquel principio que contiene la animalidad podría tener inteligencia, cosas tan separadas por su misma naturaleza? En efecto, cuando digo “animal” digo “principio que siente materialmente y que tras esa sensación se mueve de lugar”. Cuando digo, por el contrario, “ser intelectivo” indico “un principio que concibe inmaterialmente y quiere sin movimiento local”. Estas propiedades son contradictorias hasta el punto que si el animal entiende deja de ser animal. Decir, por lo tanto, que un animal razona, o es racional, es atribuir al principio sensitivo el razonamiento: en este caso pueden suceder dos cosas: o que *destruya el razonar* reduciéndolo a un sentir material y, en tal caso, atribuyéndole el razonar al animal no le atribuyo nada nuevo esencialmente, sino lo que ya es: la animalidad; o bien que *destruya el sentir material* sosteniendo que el principio animal no es un principio de sentir material sino inmaterial, o sea, de razonar.

Según Rosmini, pues, el principio que siente, en cuanto siente, no razona (como el principio que ve, en cuanto ve, no oye). El hombre es un principio común o remoto respecto del principio próximo de sentir, de entender y de querer.

b. — *El hombre en cuanto sujeto animal: la animalidad.*

4. — El hombre es el principio remoto de la animalidad. El hombre es animal: posee vida animal.

Según Rosmini, la vida en general es el acto, la producción de un sentimiento sustancial.⁹ El sentimiento consta de un principio que siente y de un *término* del acto de sentir, que se llama lo sentido. Ahora bien, el principio sustancial que siente se llama *alma*. El término sentido puede ser de diversos tipos. Cuando el alma siente inmediatamente un término sentido *extenso* o material, entonces el alma es un *ente animado*, un ente que posee vida, que produce el sentimiento fundamental vital que termina en lo sentido extenso; pero no por esto es un animal. El *animal* está constituido por un alma o principio próximo que siente un término extenso o material *organizado* y con movimientos orgánicos-excitatorios.

La *vida animal*, por lo tanto, es el acto de un principio próximo que produce un sentimiento sustancial el cual termina en una extensión organizada y con movimientos. El alma animal es el principio próximo del animal, o sea, lo que lo anima.

5. — Pero el alma, si bien es el principio del animal, *no es el cuerpo*. El cuerpo, según Rosmini es aquello en donde termina el acto de sentir que produce el alma.

⁹ “La *vita* in generale è l'atto di un sentimento sostanziale” (*Ibidem*, nº 45).

El alma es el principio real o sujeto próximo del sentir; mas no hay principio de sentir sin término sentido. Ahora bien el *término sentido* —dijimos— puede tener diversas estructuras:

a) Si el término es una *extensión inmensurada*, entonces ese término recibe el hombre de *espacio*.¹⁰ El espacio es el primer, fundamental, e incommensurado término de todo sentir. Es la real posibilidad de sentir cualquier cosa material.

b) Si el término sentido, sustancial y permanente, es una *extensión limitada*, entonces ese término sentido recibe el nombre de *cuerpo*. El alma, en cuanto siente este término así constituido, recibe el nombre de *principio corpóreo* o principio real del cuerpo. El alma, pues, no es el cuerpo, como quien siente es diverso de la cosa sentida.

Además, en cuanto el cuerpo no sólo es el término sentido y limitado, sino una fuerza que obra sobre el alma que lo siente, se llama *cuerpo material*.

La *materia* filosóficamente considerada, es la causa de esa fuerza opuesta al alma, pero que el alma siente como su término.

c) Si el término sentido sustancial y permanente es un cuerpo, pero organizado con movimientos orgánico-excitatorios, entonces ese término recibe el nombre de *cuerpo animal* o cuerpo del animal.

6. — La función del hombre, en cuanto es un principio próximo de sentir animal, consiste en producir un sentimiento fundamental, sustancial y permanente, que se llama vida animal, por el que el cuerpo del animal permanece organizado con movimientos (circulación, respiración, etc.) orgánicos excitatorios.

La muerte del animal consiste precisamente en que el alma cesa de producir ese sentimiento fundamental que mantiene organizado el cuerpo animal. Este acto vital no lo puede continuar realizando el alma porque en la materia del cuerpo surgen otras fuerzas que destruyen los movimientos orgánicos que tiene el cuerpo animal. El alma del animal cesa, entonces, en su acto constituyente y se reduce a una *vida latente*, esto es, sin un término que exprese y manifieste la vida con movimientos orgánicos.¹¹ La muerte es la destrucción de la unión sus-

¹⁰ "Il principio senziente, ossia l'anima sensitiva, ha per suo primo termine l'estensione pura ossia lo spazio immisurato" (ROSMINI, A. *Sistema filosofico*, SEI, Torino, 1956, n.º 132).

¹¹ Rosmini admite la hipótesis de que el mundo que nos parece inerte posee una *vida latente*. En otras palabras, los cuerpos poseen un *principio* de vida, el principio corpóreo. Cuando por diversas causas (sea por la fuerza del principio corpóreo que siente, sea también por causas extrañas a él) el cuerpo se organiza, queda organizado también el sentimiento que es acto vital y entonces la vida se manifiesta en forma orgánica.

"L'ipotesis, dunque, dell'animazione degli elementi primi dei corpi coincide con quella ammessa oggi universalmente dai fisiologi, che esista una vita latente, la quale non produce

tancial del alma que siente su propio cuerpo, sentido con un acto vital.

De aquí se advierte también que *la unión de cuerpo y alma*, según Rosmini, se da por vía de sentimiento. El alma está unida al cuerpo por el acto vital con el que anima el cuerpo organizado y este acto es la producción de *un sentimiento corpóreo fundamental* o permanente o sustancial, acto primero y constitutivo del alma en su calidad de alma animal.¹² Las sensaciones no son más que modificaciones accidentales de este sentimiento sustancial.¹³

c. — *El hombre en cuanto sujeto espiritual: la espiritualidad.*

7. — Rosmini concibe al hombre como un ser viviente, esto es, como un *principio* que produce efectivamente un acto de sentir permanente. Pero este acto *termina* en un espacio y en un cuerpo material. El hombre, sujeto *remoto* de todo lo que es, es también sujeto *próximo* del acto con el que siente su cuerpo en el espacio: esto es, el hombre es sujeto próximo de su *vida animal*. El hombre es además sujeto próximo del acto de sentir que *termina en algo inextenso* (o sea, en la idea del ser, objeto formal de todo conocimiento): en este sentido el hombre tiene, además de la vida animal, una *vida espiritual*.¹⁴

Ahora bien, el sentir que termina en la idea del ser es algo real, es una fuerza del sujeto, es la *vis* intelectiva o inteligencia. Por esto la inteligencia es una fuerza o potencia real del hombre; pero no debe

fenomeni accitati esterni, finchè mancano le condizioni necessarie al loro esercizio". Y si algunos fenómenos son considerados por el hombre como manifestativos de vida, y otros no, esto depende del hecho que él asume como criterio de distinción solamente aquellos fenómenos que encuentra en su propia experiencia; "ma questa rimane sempre però una misura relativa, e non è certa prova che non possa esistere la vita sotto altre forme, certo una vita diversa dalla sua, ma pur sempre una vita e un sentimento" (ROSMINI, A., *Psicologia*, e.c., nº 533).

¹² "Pur a formarsi nettamente il concetto di questo sentimento-corporeo, conviene sceverarlo da ogni altro sentimento o sensazione. Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni de sensi esteriori, e ancora tutti que'sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolve via interamente queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominamo *sentimento fondamentale-corporeo*, o sentimento del vivere. Ma si troverà allora, che questo sentimento è a pieno uniforme e semplicissimo; in esso non si distingue figura, perchè la figura ci è data dai sensi esteriori: non vi sono colori, perchè i colori, son dati dal solo senso degli occhi: senza figura poi, nè colori, egli non può aver confini di sorte che lo contornino, e il campino nello spazio" (ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., nº 139).

¹³ ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, e.c., nº 132. En la *Psicología*, nº 96-104, pueden verse las pruebas de la existencia del sentimiento fundamental.

¹⁴ "E la vita *animale* (corporeo-materiale) e la vita *spirituale* varia di grado e di natura sempre a tenor del variare della cosa sentita, rimanendo costante e semplice il principio sentiente, che nella cosa sentita attinge per così dire, la sua esistenza" (ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., nº 266).

confundirse la *inteligencia* (que es parte de la fuerza del sujeto) con la *idea del ser* (que es objeto, es ideal, es inextensa).¹⁵ Ese *sentir* la idea del ser se llama *intuición*; el acto de la intuición se llama *conocer* (mientras se realiza) y *conocimiento* (una vez terminado) y consta de un *principio cognoscente* y de un *término inextenso conocido*.

El intelecto no es, pues, una mera facultad o potencia del hombre, en el sentido de que sea algo accidental: el intelecto es un elemento constitutivo de la esencia del hombre. El intelecto o inteligencia es un acto primero constitutivo del hombre como principio inteligente: es el acto primero próximo con el que el hombre *recibe la luz intelectual*, la idea del ser.¹⁶

8. — *Resumiendo*, tenemos, entonces, que el hombre es un principio *remoto* que ejerce un acto vital de sentir. “Sentir” significa, en este principio remoto, “vivificar” y no se opone a entender.

Pero el hombre es también el principio *próximo* de sentir a) el *cuerpo* (término extenso, material) con un sentimiento corpóreo: en este caso el sentir se materializa y se opone a conocer; b) la *idea del ser* (término inextenso, ideal, objeto) con un sentimiento fundamental espiritual o intelectual: en este caso el sentir se espiritualiza: es intuir, es conocer. Por esto el hombre es a la vez animal y espiritual, o sea, racional.¹⁷ El hombre, pues, posee *radicalmente una sola alma*, un solo acto vivificador radical, productor de sentimiento o vida; pero esta alma, principio *remoto*, posee dos funciones esenciales propias de acuerdo a los términos que vivifica, o sea, el cuerpo y la idea del ser. Sólo en este sentido calificamos al alma de *animal* y de *intelectiva o espiritual*. La espiritualidad, pues, del alma yace, según Rosmini, en el hecho de que el hombre intuye la idea del ser, sabe lo que es el

¹⁵ “L’intelletto, elemento della natura umana, è il soggetto uomo in quanto intuisce l’essere ideale-indeterminato” (*Ibidem*, nº 499).

¹⁶ “L’intendere suppone il principio intelligente, come il sentire suppone un principio senziente.

Quell’atto onde il principio intelligente intuisce l’essere, che è luce cognoscitiva, è quello onde viene costituita la sua natura di intelligente” (*Ibidem*, nº 506). Advuértase que Rosmini concibe el principio del hombre, como un principio *remoto*, respecto del principio *próximo* que siente, o que entiende. El principio *próximo* (alma animal), al unírsele la idea del ser al principio *remoto*, pierde su identidad, en el sentido que se amplifica: ya no es sólo principio *próximo* animal sino que el hombre es también ahora principio *próximo* intelectual. Véase el texto citado en la nota nº 27.

¹⁷ “L’elemento sentito nel sentimento animale, di cui parliamo, è reale, contingente; l’elemento inteso per natura è ideale, necessario, infinito. La differenza dunque fra ciò che è puramente sentito e ciò che è puramente inteso non è niente meno che infinita.

Il sentito è la *materia* del sentimento, ed è cosa inferiore al senziente; l’inteso è la *forma* dell’intendimento, ed è cosa superiore all’intelligente. Il sentito viene affezionato dal senziente, all’incontro l’inteso è quello che affeziona l’intelligente: il sentito è un mero *termine* dell’attività del senziente; ma l’inteso è un *oggetto* universale e impassibile, in cui affissa il principio intelligente.” (ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., nº 507). Cfr. *Psicologia*, e.c., nº 640-641.

ser, tiene la luz de la inteligencia y de la razón: el alma es espiritual en cuanto tiene un término de su acto vivificador que excede los límites del cuerpo material orgánico.

d. — *El hombre como persona.*

9. — El hombre es un *sujeto*, esto es, un individuo que siente en cuanto contiene en sí un principio activo supremo.¹⁸ Cuando hablamos de un *sujeto* referido a cosas *inertes* (reales o ideales) estamos usando impropia y figuradamente esta palabra. Las cosas, en cuanto no sienten, no existen para sí y no son, por lo tanto, propiamente sujeto; sino que existen para quienes las sienten o conocen: estas cosas no son realmente sujetos, sino que *las concebimos como sujetos*.

Ahora bien, el hombre es un sujeto, pero además es un sujeto intelectual. Es sujeto del acto de entender y de los actos de querer. En los actos de entender el hombre es *sujeto receptivo*: recibe ya sea la idea del ser, ya sea las formas o ideas de las cosas. En los actos de querer el hombre es *principio o sujeto activo*; o sea, el sujeto es quien toma la iniciativa de este acto y él es el responsable del mismo. Pues bien, en el sujeto o principio activo supremo de un ser inteligente yace la *persona*.

10. — ¿Pero cuál es el principio activo *supremo* en el hombre?

Rosmini distingue cinco principios activos, o de acciones, en el hombre: el instinto vital, el sensual, el humano, la voluntad y la libertad. Estos principios se hallan subordinados por medio de un nexo dinámico, de modo que el instinto sensual puede modificar el instinto vital, el instinto humano puede modificar el instinto sensual, la voluntad puede dominar el humano y la libertad puede determinar a la voluntad hacia una de las dos posibles voliciones contrarias.¹⁹ La libertad es, entonces, el principio supremo de acción que por medio de un encadenamiento subordinado puede regir todos los otros principios de acción.²⁰ La *persona*, pues, yace en el principio supremo del hombre: en la *libertad*. Si la libertad bilateral (la libertad que consiste en elegir una de las dos posibles voliciones contrarias) no se halla

¹⁸ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c. n° 767. No se debe confundir la persona con el "yo". El "yo" es un acto accidental con el cual se conoce a sí mismo y adquiere conciencia de sí.

¹⁹ *Ibidem*, n° 840.

²⁰ "Tutti i principi d'azione sono potenze, ma non tutte le potenze sono principi d'azione.

Noi chiamiamo *principi d'azione* quelle potenze che presiedono a tutto un genere d'attività, e che costituiscono il principio attivo di quel genere.

Diversi principi d'azione possono esser legati insieme in un individuo, come accade nell'uomo, ma sebbene sieno legati insieme e subordinati ad un supremo, tuttavia non cessano di avere un'attività propria" (*Ibidem*, n° 841).

aún desarrollada en el hombre o no fuese posible (como en el caso de que se le ofreciera al hombre un solo objeto de voluntad), entonces, el principio supremo de acción yace en la *voluntad* y en ella yace también la *persona* humana.²¹

II. — ORIGEN DEL ALMA HUMANA

a. — *El alma humana*

11. — Todo lo dicho hasta aquí aclara la problemática que ahora nos interesa. Se trata de explicar el origen del alma humana. Por *alma* Rosmini entiende el principio sustancial o permanente del acto vital de sentir.²² Pero este principio sustancial, sin dejar de ser sustancial o permanente, puede calificarse de diversas formas según qué sea el término de su sentir. Si el alma termina su acto primero de sentir, por el que se constituye como tal en un cuerpo organizado con movimientos orgánicos excitatorios, entonces el alma debe ser calificada como *alma animal* o alma del animal. Si el alma, por el contrario, termina su acto primero de sentir en la idea del ser, tenemos entonces un *alma espiritual* o angélica. Pero si el alma termina su acto primero de sentir en un cuerpo organizado con movimientos orgánicos excitatorios y además en la idea del ser, tenemos entonces una única alma sustancial que debe calificarse como *alma humana o racional*.²³

El alma sustancial del hombre siendo única termina su acto primero en dos términos distintos: en el cuerpo y en la idea del ser. Este acto recibe, pues, el nombre de *sentimiento fundamental corpóreo* referido al cuerpo; y recibe el nombre de *intuición fundamental* referido a la idea del ser.

Además hay que notar que, si bien el alma es el principio *radical* del acto vital, el acto de intuir y el acto de sentir el cuerpo no son lo mismo: uno es un *conocimiento* (o sea un sentimiento de lo inteligible: o sea un sentir que termina en el ser ideal o idea del ser); el otro es un sentimiento (o sea, un sentimiento de lo no-inteligible de por sí, sino de lo extenso). Uno procede de la constitución del alma intelectual y el otro de la constitución del alma animal.

²¹ "Tutte le potenze adunque che entrano in un individuo costituiscono la *natura* dell'individuo; ma la più sublime delle potenze s'ella è razionale, il più elevato dei principi attivi, costituisce la personalità dell'individuo" (*Ibidem*, nº 851). Cfr. ROSMINI, A., *Antropologia soprannaturale*, e.c., Vol. II, p. 86.

²² "L'anima è un sentimento originario e stabile, principio unico e unico soggetto di tutti gli altri sentimenti, e di tutte le operazioni..." (ROSMINI, A., *Psicologia*, e.c., Vol. I, p. 78, nº 129).

²³ "L'anima umana, pertanto, è quel primo principio del sentire e dell'intendere che, senza cessare d'essere uno e di avere un'unica attività radicale viene costituito da un sentito esteso e corporeo, e da un inteso che è l'essere indeterminato" (*Ibidem*, nº 200). Cfr. *Sistema filosofico*, nº 126.

Ahora bien, ¿cómo se explica la *unión sustancial* de este acto que termina en dos términos diversos? Según Rosmini, el alma intelectiva se une al alma animal de la única manera que puede hacerlo según su naturaleza, esto es, entendiéndola. El alma intelectiva se une al alma animal (y por medio de ella al cuerpo) con el primer acto con el que se constituye: con el mismo acto constitutivo por el que intuye la idea del ser percibe el alma animal. Percibir, en efecto, es el conocimiento primero y más directo que se puede hacer; es conocer un sentimiento en la idea del ser. El alma en cuanto intelectiva, pues, se une sustancialmente al alma en cuanto animal, por medio de una *percepción primitiva, permanente*: se une percibiéndola y esa percepción es sustancial, no accidental.²⁴ De esta unión sustancial resulta el alma en cuanto es *racional*, o *humana*.

12. — Se trata de explicar ahora el *origen* de esta alma en cuanto es *humana*; pero precisamente en aquello por lo cual el alma humana se distingue del alma animal. En otras palabras, se trata de explicar cómo el alma (que es un principio vital de sentir) siente la *idea del ser* con aquel acto constitutivo y sustancial que Rosmini llama *intuición fundamental* y cómo por una percepción primitiva, que es su mismo acto primero, está unida sustancialmente al sentimiento animal.

13. — Por lo que respecta al hombre, en cuanto es un alma animal, parece que no se puede poner en duda que se propaga o reproduce como todo animal: él está ligado a la misma ley de generación. El problema surge cuando se trata de explicar el origen de lo específicamente humano del hombre, que para Rosmini consiste en la *intuición de la idea del ser*;²⁵ o sea del acto del principio intelectivo en cuanto tiene una acción que excede al cuerpo.

Nuestro filósofo sostiene, primeramente, que no se puede explicar el origen del alma intelectiva sin recurrir a Dios, pues esta alma

²⁴ "Nell'uomo, qual'è naturalmente al primo istante del viver suo, vi è: 1º un sentimento unico costante-fondamentale, animale e spirituale; 2º una percezione razionale, immanente, del sentimento animale.

Convien dunque, per spiegare l'unione dell'anima col corpo ammettere che l'anima razionale abbia una primitiva, naturale e continua *percezione del sentimento fondamentale animale*; perocchè essendo ella razionale, non può congiungersi a tal sentimento che con un atto razionale, e di tutti gli atti razionali il primo, quello che comunica immediatamente colla realtà dell'ente, è la percezione" (ROSMINI, A., *Psicologia*, e.c., nº 265, 266).

Decir que el cuerpo y el alma se unen sustancialmente como materia y forma no es explicar mucho: es transportar categorías con las que se pensó el mundo material inerte al hombre, una realidad del todo particular.

²⁵ "La difficoltà della ricerca non ista più... nel sapere come si moltiplichi l'elemento animale, perocchè questo si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali. Ma ella sta nello spiegarsi in che modo questo elemento animale, questo principio sensitivo si sollevi al grado di anima intellettiva, e quindi di anima sopravvivenente anche alla sottrazione di tutta la materia corporea" (ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., nº 815).

implica un elemento divino: la luz de la inteligencia que sólo puede ser participada por Dios. Según esto, *no hay alma humana que no sea creada por Dios*; cada alma humana recibe de Dios singularmente la luz de la inteligencia, la *idea del ser*.

Hay que suponer, pues, que Dios estableció como ley que cuando se multiplica el alma animal del hombre, El otorgaría, al mismo tiempo, la visión de la idea del ser, por lo que surge y se genera, con el concurso de los padres, un *hombre* y no sólo un animal.²⁶

14. — Al filósofo no le compete decir si el hombre, de hecho, fue creado por Dios usando un animal (evolucionismo); el filósofo sólo debe dejar claramente establecido si es posible que así haya sucedido. Y, en efecto, según la concepción rosmíniana, no repugna decir que de un animal se crea un hombre cuando Dios le otorga la idea del ser.

La dificultad mayor de este pasaje del animal al hombre parece estar en explicar cómo un ente que es animal, *material*, puede recibir la *idea del ser* sin tener la capacidad de conocer. Pero, para Rosmini, lo material del animal está en su término sentido *extenso* (cuerpo) y no en el principio que lo siente (alma animal). *El alma animal no es material en sí misma*: ella en cuanto es un principio sujeto que ejerce la acción vital de sentir no es material. El principio remoto o radical del acto vital puede recibir, pues, sintiendo (intuyendo) la idea del ser y con este acto primero convertirse en *inteligente*.²⁷

²⁶ "Loggetto adunque, ossia la forma dell'intelligenza, non può essere generata, ma è Dio stesso che la disvela all'anima, che viene resa così intelligente; il che Iddio fece rispetto a tutta l'umana natura, quando infuse l'anima in Adamo, nel quale l'umana natura si conteneva, e questa non ebbe poscia che a svolgersi in più individui per via di generazione. Poichè, come al cominciamento impose leggi fisse a tutte le cose create, così allora fissò anche questa, che ogniquale l'uomo moltiplicasse colla generazione gli individui, a questi fosse presente l'essere, sì fattamente che attirasse e gasse a sè il loro intuito" (ROSMINI, A., *Psicologia*, e.c., n° 652. Cfr. *Antropologia soprannaturale*, e.c., Vol. II, p. 96).

²⁷ "E che ripugna che un principio senziente, come direbbe Aristotele, sia in potenza intelligente? cioè, che ripugna che egli venga elevato a condizione d'intelligente? Quel principio è semplice, non è corpo, anzi il suo corpo è suo termine; se gli viene dato un altro termine, la sua attività si amplifica necessariamente; si deve dunque concepire come una capacità che riceve, come una potenza *rimota* tratta ad un nuovo atto. Al principio, a cui era dato un termine esteso, ora è dato altresì un termine inesteso e di natura superiore. Che se questo secondo termine non si può confondere col primo, non può da esso venire modificato; è insomma un oggetto *essenzialmente* conoscibile, e l'effetto che ne nascerà, sarà appunto questo che quel principio con ciò è divenuto intellettivo; ha perduto certo la sua identità come principio, si è attuato in un altro principio; ma questo trasnaturamento, ben inteso, non ha nulla di ripugnante" (ROSMINI, A., *Psicologia*, n° 656).

Rosmini criticando a Hegel aclara en qué sentido se puede entender el concepto de *devenir*. Este concepto no debe tomarse en un sentido vulgar. El vulgo entiende por "devenir de un ente", el ente que pasa de no ser al ser. Supone que haya un ente que es sujeto idéntico del no ser y del ser, sujeto idéntico de los dos entes sucesivos: uno que cesa y otro que sobreviene. Si se supone este sujeto idéntico:

a) En un primer caso, es un sujeto igual a la nada porque no es y deviene ente que es: la nada, por lo tanto, en este caso, es concebida como efectivamente idéntica con el ente.

b. — *Discusión rosminiana respecto del origen del alma humana.*

15. — Hacemos aquí sólo una breve referencia a la discusión que, respecto de la concepción rosminiana sobre el origen del alma, se suscitó entre los años 1950-1960.²⁸

a) La discusión se inició con la obra de Albino Luciani. En ella se criticaba la doctrina rosminiana sobre el origen de alma humana. Según Luciani, Rosmini no sería creacionista. El cambio de naturaleza (“trasnaturamento” - *Psicologia*, nº 656) que el principio sensitivo sufre por la presencia del ser ideal no permitiría hablar de una creación, sino sólo de una transformación o evolución.

Luciani deseaba sostener la doctrina de Tomás de Aquino, según la cual el alma humana es creada al final de la generación, no sólo como intelectual, sino también como nutritiva y sensitiva, una vez corrompidas las formas precedentes, condicionada a la acción de los padres.²⁹

- b) En un segundo caso, igualmente el sujeto que antes era un ente, debe anularse para devenir otro. Hay un momento, entonces, en el cual este sujeto es nada. Si es nada no puede ser sujeto del devenir.

Un poco de análisis descubre que este sujeto idéntico “è una pura immaginazione e illusione”: *no se da un divenire material*. Rosmini, por su parte, sostiene que “niun ente esistente s’annulla; ma che tutto il cangiamento consiste nelle forme diverse che prendono gli enti di cui l’universo si compone. Le sole anime umane sono enti nuovi che compariscono, ma ciò accade per un intervento di Dio, in virtù dell’atto creativo, come abbiamo altrove lungamente dichiarato (*Psicolog.* nº 647-659)” (ROSMINI, A., *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Unione tipografica editrice, Torino, 1883, p. 345-346).

Esto nos sugiere cómo debe entenderse la afirmación rosminiana: “el principio sensitivo *deviene* intelectual”. El sujeto que *deviene* no es el principio sensitivo, en cuanto es sensitivo o animal: esta animalidad es sólo una forma del sujeto. Lo que *devienen* (se suman) son las formas (sensitiva, intelectual) o términos del principio del ente o principio remoto, o mejor *principio radical o precedente*: es así como se crea la ilusión de que el principio próximo (sensitivo) *deviene* intelectual (Cfr. *Ibidem*, p. 347). El *principio radical o precedente* (en la *Teosofia* Rosmini lo llama potencialísimo o anterior), que constituye el ente en su raíz, no cambia, aunque cambien las formas esenciales de este ente, formas que le dan el nombre (“ente animal” por la forma o término extenso; “ente inteligente”, por la forma objetiva o idea del ser); formas que constituyen el sujeto próximo, pero no al remoto, ni menos aún al *principio radical o precedente*. He aquí finalmente, las palabras de Rosmini (por desgracia poco conocidas por los que han escrito sobre esta cuestión rosminiana): “Già abbiamo anche dimostrato, che più cose possono convenire nell’unità del principio e differire tuttavia in sé stesse, in quanto hanno natura di termine (*Psicolog.*, 143-179), massime poi rispetto al loro *principio precedente*, che appunto essendo precedente non costituisce la loro natura, da cui sono denominate. Dove non v’ha alcuna contraddizione; poichè cangia il soggetto, a cui riferisce l’unità e la pluralità” (*Ibidem*, p. 388).

²⁸ ALBINO LUCIANI, *L’origine dell’ anima umana secondo A. Rosmini*, Belluno, 1950. RIVA, C., *Il problema dell’origine dell’anima intellettuale secondo A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola, 1956. BARALE, P., “L’origine dell’anima intellettuale secondo A. Rosmini”, en *Rev. Salesianum*, 1958, nº 1, p. 118-128. DEL DEGAN, G., “Il problema dell’anima intellettuale secondo Antonio Rosmini”, *Giornale di metafisica*, Génova, 1957, nº 6, p. 676-707; 1959, nº 1 y 2, *Rivista Rosminiana*, 1959, nº 1. Se podrían también hacer los nombres de Bruno Brunello (*Rivista Rosminiana*, 1958, nº 4), Francesco Petrini (*Rivista Rosminiana*, 1959, nº 1), R. A. Perotto (*Sapienza*, 1959, nº 1 y 2), M. Flick (*Gregorianum*, 1959, nº 3), Degli Innocenti, Umberto (*Doctor Communis*, 1958, nº 3 y 4), Giannini, G. (*Aquinas*, nº 1), etc., etc.

²⁹ “Anima igitur vegetabilis, quae primo inest cum embryo vivet vita plantae, corrumpitur et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo

b) Clemente Riva afirmó que Rosmini es creacionista. Según esta interpretación, Rosmini sostiene que Dios crea directa e inmediatamente el principio intelectual y el término entendido (la idea del ser) y lo une ontológicamente al principio del sentir animal, en el acto de la concepción. Más allá de algunas expresiones de Rosmini,³⁰ Clemente Riva estima que se deben acentuar otras afirmaciones de las últimas obras de Rosmini, en las que sostiene que el principio sensitivo *no deviene* intelectual: ³¹ el principio intelectual es creado.³²

c) Juan Del Degan ha criticado la interpretación de Clemente Riva, sobre todo porque el alma humana, según esta interpretación, es una síntesis de dos entes reales: el generado por los padres y el creado por Dios.³³ Del Degan sostiene, en definitiva, sobre esta cuestión, que Rosmini es creacionista; pero lo que Dios hace, al crear, es presentar el *ser ideal*, objeto de la intuición. Esta intervención hace que el principio se realice también como principio intelectual, porque no hay término inteligible sin principio inteligente. El principio sensitivo se enriquece, acrecienta su naturaleza, y, sin dejar de ser lo que es, adquiere una naturaleza nueva.³⁴

vivit anima animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis eb extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis" (ST. THOMAS, *Contra Gentes*, L. 2, c. 89).

"Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immateriale effectum. Manifestum autem est quod *principium intellectivum* in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus, et ideo impossibile est quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii" (S. Th. I, q. 118, a. 2).

Cfr. MUZIO, G., "La creazione dell'anima umana secondo s. Tommaso", *Sodalitas Thomistica*, Roma, 1961.

³⁰ "Col solo aggiungersi l'intuizione dell'ente ad un oggetto sensitivo, egli *diviene* di necessità intelligente" (*Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., n° 816).

³¹ ROSMINI, A., *Teosofia*, Ediz. Nazionale, n° 500, 645-646. RIVA, CLEMENTE, o.c., p. 124-127. El *devenir* sólo tiene sentido en un pensar *dialéctico*, donde el correr de la mente conserva el sujeto sensitivo, que ya ha desaparecido, y lo hace sujeto de la nueva forma intelectual. Pero esto, según Rosmini, es sólo un modo de pensar tolerable, mas no riguroso. El sujeto del devenir no se halla en el sujeto sensitivo, como vulgarmente se piensa; sino en un principio precedente.

³² "Ritengo che la dottrina autentica rosminiana dell'origine dell'anima intellettuale sia la *creazione immediata e diretta del principio intellettuale da parte da Dio*" (RIVA, C., o.c., p. 156).

"Il principio sensitivo dal momento della sua unione col principio intellettuale, creato e infuso nell'individuo generato, non vive di vita puramente sensitiva ma di una vita sensitiva umana. Concepita così l'origine dell'uomo, possiamo parlare di un *elevazione* o di un *trasnaturamento* del principio sensitivo. Il *devenire* di tale principio non è *divenire reale* nel senso che la realtà sensitiva si sia mutata in intellettuale, ciò che è assurdo e impossibile, ma nel senso che unificato al principio intellettuale partecipa della realtà razionale" (*Ibidem*, p. 175).

³³ DEL DEGAN, G., a.c., p. 678.

³⁴ "L'intervento divino diretto, immediato e contemporaneo che comunica l'essere dell'intuito, fa sì che quel principio si realizzi come principio intellettuale. Questo *non è un reale diverso* o comunque sopravveniente da fuori. *Da fuori viene solo l'oggetto*. Ma il reale si arricchisce perchè acquista un nuovo termine, anzi un termine immortale (...) Per l'azione creatrice il principio sensitivo *perde la ragion di principio attivo supremo* e quindi la sua identità, ma non la sua natura (...) "Trasnaturamento" per Rosmini... vol dire *arricchimento*, accrescimento della natura, acquisto di una *natura nuova*" (*Ibidem*, p. 698).

16. — Lo dicho es suficiente para constatar el carácter de la discusión que ha surgido al respecto de la concepción rosminiana sobre el origen del alma humana. Otros autores han apoyado la interpretación ya de Luciani, ya de Riva, ya de Del Degan.

Por nuestra parte, no queremos añadir aquí una nueva interpretación a esta ya engorrosa cuestión. Sin embargo, tampoco podemos dejar de sugerir, a los estudiosos rosminianos, la concepción que Rosmini tiene del *principio*. En efecto, toda la discusión, en este tema, versa en definitiva sobre la imposibilidad de admitir que el principio sensitivo, siendo sensitivo, *pueda* recibir la idea del ser y, de este modo, cambiar de naturaleza, volviéndose sensitivo-intelectivo.

Pues bien, Rosmini ha insistido en que el hombre no es un animal racional, como si el sujeto hombre fuese un principio próximo que siente el cuerpo: el sujeto próximo que siente el cuerpo es el alma animal del hombre. El hombre es un principio *remoto*, es el sujeto igualmente de lo que siente corporalmente, que de lo que entiende o quiere.³⁵ El hombre es un principio vital de sentir, pero *más radical o remoto* que el principio próximo del sentir corpóreo (que constituye el principio sensitivo); *más radical* que el sentir o intuir la idea del ser (que constituye el principio intelectual); *más radical* que el querer (que constituye el principio intelectual en persona).

Según nuestro modo de ver, Rosmini concibe al sujeto hombre primeramente como un *principio real metafísico*. Este principio real metafísico es el que recibe terminaciones: una física, como es el cuerpo material, y otra metafísica, como es la idea del ser. Cuando, pues, el principio sensitivo corpóreo recibe la idea del ser, este principio la recibe *no en cuanto es sensitivo corpóreo, sino en cuanto es un principio universal o metafísico real del sentir, que no agota su capacidad de sentir en el mero término extenso* (cuerpo en el espacio).

Repito que, en esta cuestión, es necesario repensar qué es el *principio* vital en su esencia, según la filosofía de Rosmini. Por mi parte, estimo que Rosmini concibe al *principio* real o alma como un principio remoto, como la raíz de un principio próximo. La raíz de este principio es *indiferente a todo término*:³⁶ por esto el alma puede ser animal o espiritual de acuerdo al término que recibe. Ese término que el alma recibe la hará un principio *determinado* (por ejemplo, principio sensitivo corpóreo o principio inteligente); pero esa determinación que recibe *no agota su capacidad radical de principio*, ni por lo tanto lo vuelve puramente sensitivo o puramente inteligente.

³⁵ Recuérdese lo dicho sobre la definición rosminiana del hombre: "L'uomo è un soggetto animale, intelletivo e volitivo" (*Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c. nº 22).

³⁶ "Niuna ripugnanza si scopre nella natura che presenta il concetto di *principio* in genere, ch'egli riceva un termine qualunque, essendo egli ancora *indifferente ad ogni natura terminativa*" (ROSMINI, A., *Teosofia*, Ediz. Naz., nº 1443).

El principio sigue siendo y sigue teniendo una naturaleza que fundamenta lo real, una naturaleza metafísica, una fuerza superior (aunque limitada y no infinita en acto) a la que se consume en los términos actuales que recibe. Rosmini concibe el principio como una virtud real o *capacidad universal de sentir todo lo que es*. El *principio sensitivo*, pues, del que habla Rosmini no es el mero principio sensitivo corpóreo (alma animal); sino un principio que desde que es principio, puede terminar también en la idea del ser cuando haya podido organizar bien sus fuerzas.³⁷

17. — El principio entonces, es concebido por Rosmini como algo *potencialísimo o radical*, que no se agota en lo que el principio es real y actualmente (sea principio sensitivo corpóreo, intelectivo o racional). Este principio real anterior a los entes, anterior a todo término, no es ni Dios (principio real plenamente terminado por él mismo como objeto); ni es la creatura sensitiva (o sea que termina su acción vital de sentir en un cuerpo extenso); ni es la creatura intelectiva (que termina su acto vital de sentir en la idea del ser). Este principio anterior al alma sensitiva y al alma intelectiva hace posible la realización de los entes sin ser un ente ni ser Dios: es, según Rosmini, una pertenencia de Dios,³⁸ algo que no tiene nombre.³⁹

En último análisis, Rosmini pensaba que todo lo real se reducía a sentimiento y el sentimiento constaba de un *principio* que siente y de un *término sentido*. Este término y este principio es lo que se

³⁷ "Se si supponga che la virtù di un principio sensitivo tutto si esaurisca nell'organizzare la materia, niente più rimane di esso col quale possa attuarsi verso l'ente. Ma dopo che la perfezione specifica dell'organismo e del sentimento è a pien conseguita, il principio non adopera più quella virtù o forza che impiegava nella fatica dell'organizzazione, ed ella allora incontra l'essere presente per tutto, come dicevo, e prendendolo a termine del suo atto si rende intelligibile. Perocchè e da considerare, per dirlo di nuovo, che l'essere è dovunque intelligibile, non potendo esser altro: tale è la sua propria essenza. Onde se poniamo esistere una *virtù universalmente sensitiva* (un soggetto) atta cioè a sentire ogni cosa le sia presente, avverrà che questa virtù sentirà l'essere, il quale non manca mai, a sola condizione ch'essa non sia occupata ed esaurita in altro, e col sentirlo sarà resa intelligente (...) A intendere questo fatto basta dunque supporre che la virtù o principio sensitivo, che chiamiamo soggetto, *possa terminare il suo atto ad ogni cosa presente*, ma che essendo quella virtù limitata talora s'arresti nell'atto suo per esaurimento di forza, talora poi gli avanzi vigore da sentire l'essere intelligibile" (ROSMINI, A., *Psicología*, e.c., nº 674. Cfr. nº 675).

³⁸ "Non potrebbero essere individuati (i principi) se il principio potenzialissimo non ci fosse; questo principio è dunque *anteriore ad essi*, è condizione: *vi ha dunque un principio reale anteriore* a tutti gli enti finiti, che rende possibile la loro realizzazione, e *questo principio rispetto ad essi è potenzialissimo, ed è un'appartenenza di Dio*" (ROSMINI, A., *Teosofia*, Ediz. Naz., Vol. VII, p. 194).

Como hay una pertenencia de Dios, sin ser Dios, en el orden *ideal* del ser (o sea, la *idea del ser*); así también hay una pertenencia de Dios, sin ser Dios, en el orden *real* del ser. La idea del ser es una semejanza ejemplar del objeto divino y personal (Verbo, Dios en cuanto conocido personal) que Dios conoce. El principio potencialísimo, en cambio, es una semejanza raíz de lo real.

³⁹ "Vi ha qualche cosa che non è nominata in nessun linguaggio" (*Teosofia*, e.c., Vol. VI, p. 243).

puede conocer positivamente. Pero, según Rosmini, debía de haber un *principio anterior* al principio que conocemos y que termina en sus términos (cuerpo o idea del ser): a ese principio anterior sólo lo conoceríamos negativamente, como energía que trasciende el término con el cual se determina. Todos los entes, pues, también por lo que se refiere a sus principios, yacen en una realidad anterior a ellos que no les es sensible, sino en aquella parte limitada por la cual son reales individuos.⁴⁰

El principio que constituye el hombre es un principio simple (no extenso o material como el cuerpo), ni es abstracto (como un punto matemático).⁴¹ Siendo simple no debe confundirse ni dársele, en forma exclusiva, la esencia de la animalidad, de la inteligencia o de la voluntad.⁴² Este principio, en última instancia, debe ser concebido *como anterior y como raíz* del principio sensitivo, intelectual, volitivo: sin ser ninguno de estos tres principios es la real posibilidad de los mismos.

18. — En conclusión, estimamos que las dificultades sobre el origen del alma humana, según la filosofía rosminiana, yacen en una concepción estrecha de lo que es por naturaleza el *principio* de un ente. Hasta ahora se ha tomado al *principio* del que habla Rosmini, sólo como un principio sensitivo *corpóreo* y claro está que sobre este principio, en cuanto es sensitivo *corpóreo*, no se puede pensar que se cree el alma humana intelectual, pues son irreducibles por sus términos (y los términos califican a los principios). Mas la hipótesis de un *principio* anterior al alma animal o al alma intelectual, un principio potencialísimo y remoto, raíz de un principio terminado, indiferente a toda entidad terminativa, permitiría pensar la teoría rosminiana del origen del alma humana sin las contradicciones que le encuentran algunos estudiosos.

WILLIAM R. DARÓS

⁴⁰ "Tutti gli individui adunque sono radicati in una realtà anteriore a la quale sono individui reali" (*Teosofia*, e.c., Vol. VI, p. 330-331).

A esto Rosmini ya había hecho referencia en la *Antropologia in servizio della scienza morale*: "Si potrebbe chiedere 'se il senziente possa avere la sua radice in un'altra entità anteriore al sentimento'; ma questa domanda appartiene al paese che sta oltre la linea dell'esperienza umana" (nº 263, nota 1).

⁴¹ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, e.c., nº 103 ss.

⁴² "Quel principio che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dall'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte tre egualmente comune..." (*Ibidem*, nº 34). Rosmini repetidas veces distinguió un principio *próximo* del sentir, del entender, del querer: este principio próximo constituye cada una de las potencias esenciales del sujeto hombre. Y distingue este principio *próximo* del principio *remoto* o *común* que no es ninguno de los anteriores (*Ibidem*, nº 35). Esto no se explicaría si no se concibe al principio como algo totalmente simple y superior a los términos de los principios próximos. Pero aún más allá del principio remoto, que constituye al hombre, hay que colocar lo que Rosmini llama *la raíz del principio, principio precedente, principio potencialísimo*.

SUBSTRATO FILOSOFICO DE LA TEOLOGIA DE J. B. METZ

I. — EL ITINERARIO

En un breve escrito en honor de K. Rahner, J. B. Metz remarcaba con cierto énfasis que la verdadera teología es la biografía del teólogo¹. Esa definición, como es fácil intuir, se aplica a él mismo con mayor propiedad que a su maestro. Quien haya seguido, en efecto, al menos parte de sus trabajos, habrá sin duda advertido que pueden distinguirse, a lo largo de su vida intelectual, diversas etapas o episodios que van elaborando una trama casi biológica.

No se trata, desde luego, de cambios de ruta desconexos e intempestivos, y ni siquiera de períodos netamente identificables desde el punto de vista cronológico. Pero sí, de un cierto sucederse de temas e intereses, que obedece en buena parte a la preocupación de Metz por entablar un diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas.

El estudio de su pensamiento tiene, por tanto, un interés particular. No sólo nos ayuda a comprender algo de lo que ha ocurrido en la teología de este último decenio, sino que ofrece una excelente ocasión para replantear el problema de las relaciones entre teología y filosofía.

Metz ha sentido la benéfica necesidad de conocer el pensamiento contemporáneo ya desde los años de su formación. En ella cumplió un importante papel aquel sector del tomismo que se inspiró en la obra de Maréchal y que tuvo uno de sus centros en Innsbruck. Entre sus primeros trabajos se cuenta una tesis sobre Heidegger. Aborda luego, desde una base filosófica que comparte con Rahner y Coreth, la temática teológica.

En un texto muy posterior, Metz reproduce la impresión que le produjo la “teología trascendental” inaugurada por Rahner.

¹ Cfr. J. B. METZ, “Teología como biografía, una tesis y un paradigma”, en *Concilium* (1976), pp. 209-218. Ver también “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, en *Dios y la ciudad*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 136.

“Qué significa en Rahner teología trascendental? La teología de Rahner ha roto el sistema de la teología escolástica centrándola en el sujeto. Su teología ha hecho emerger al sujeto, sacándolo de la roca del objetivismo escolástico en el que por doquier se encontraba esta teología escolástica”².

El nuevo giro de la teología consistía, pues, para Metz, en una definitiva conversión antropocéntrica. El artífice de esa “Kehre” era justamente K. Rahner, más que cualquier otro exponente de la llamada “nueva teología”. El amplio movimiento designado por ese nombre, en efecto, contenía en su seno direcciones bastante diversas, a juzgar por la evolución sufrida en el período postconciliar. Teólogos como Chénu, Congar, Daniélou, De Lubac, Rahner, Balthasar, concordaban en algunas líneas fundamentales de renovación teológica, pero no compartían todos los objetivos, las concepciones y ni siquiera los métodos. Fue precisamente K. Rahner el que unió las principales características del movimiento con el método trascendental, dando origen al “giro antropocéntrico”.

a) *Antropocentrismo*

Metz realiza en esa atmósfera la primera etapa de su andar teológico, que aparece suficientemente documentada en *Antropocentrismo cristiano* (1962) y en los primeros ensayos de *Teología del mundo*. El primero es en realidad una parte de una tesis más amplia acerca de los conceptos de concupiscencia e integridad en Santo Tomás. Siguiendo fundamentalmente la línea del denso trabajo rahneriano titulado *Espíritu en el mundo*, Metz se propone demostrar que el principio formal del pensamiento tomista supera radicalmente su contenido explícito y objetivo. La “forma mentis”, el horizonte en que se mueve el Aquinate, a pesar de no tener una conciencia plenamente refleja de su propia originalidad y novedad, es la visión antropocéntrica. Aun cuando medita sobre el ser y la naturaleza, lo hace desde el punto de vista del sujeto, comenzando así, según Metz, una nueva etapa del pensamiento occidental: “Pero Tomás ofrece algunos textos en los que ya asoma la forma de pensamiento antropocéntrica, en los que la definición ontológica de la individualidad se efectúa dentro del horizonte de la subjetividad del ser de los entes. Y así, irrumpe con Tomás, por vez primera, expresamente, la opinión de que la conciencia del individuo es algo supremo e inviolable y que, por tanto, en algunas circunstancias, puede darse una *conscientia erronea* (*circa per se mala*) que obligue absolutamente”³.

Poco más adelante añade: “Pero ¿qué es lo que ha ocurrido aquí? Esta nueva valoración de la individualidad humana se funda-

² J. B. METZ, “Teología como biografía”, en *Concilium* (1976), p. 214.

³ J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 79-80.

menta en una nueva concepción del ser que hace visible, por vez primera, el rango ontológico de la subjetividad, en cuanto que deja aparecer la *reditio completa subjecti* como un modo de ser no derivado sino original, como una básica modalidad del ser en sí" ⁴.

El antropocentrismo es para Metz la característica esencial de la era moderna, especialmente a partir del Iluminismo: "Ahora bien, esta situación de mundo humanizado, muchos la viven sobre todo como crisis y zamarreo de la fe. El mundo aparece como destronado de la realeza de que lo investía el ser creación de Dios, se antoja desencantado, desacralizado, como mundo puramente humano.

Muchas expresiones familiares de la experiencia religiosa desaparecen. Lo que hoy encontramos principalmente en el mundo no son *vestigia Dei* sino *vestigia hominis*. En todas las realidades que tenemos que afrontar a lo largo de nuestra existencia terrena nos encontramos cada vez menos con la naturaleza cerada por Dios y cada vez más con el mundo proyectado, transformado y realizado por el hombre y, en él con nosotros mismos" ⁵.

Este antropocentrismo, según Metz, tendría su misma raíz en el pensamiento bíblico, y habría hecho irrupción en la filosofía a través de Santo Tomás: "Un segundo elemento del mensaje cristiano, que en sí anticipa el punto de arranque para una hominización del mundo, consiste en que este mensaje hace que el hombre llegue por primera vez a sí mismo en la incomparable característica y singularidad de su libertad histórica. El hombre aparece aquí en su infungible existencia personal (esa existencia en la que nada puede sustituirle), la cual no puede integrarse como un "cero" en un abarcador contexto anónimo del mundo o de la naturaleza, ni puede quedar cubierto, sino que está infinitamente por encima de todo mero ser del mundo" ⁶.

La primacía del sujeto, sin embargo, no se realiza en una soledad monádica, sino en un diálogo interpersonal: "El punto original del que se ha de partir para una determinación del acto de fe y de toda relación con Dios en una teología cristiana no es, en efecto, formalmente expresado, una relación sujeto-objeto, sino una relación sujeto-sujeto, el yo-tú del amor fraterno realizado o rehusado" ⁷.

El paso de la temática antropocéntrica a la de la secularización es casi imperceptible.

⁴ J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, p. 80.

⁵ J. B. METZ, "El problema teológico de la incredulidad. Premisas para un diálogo con el ateísmo", en G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid, 1971, t. IV, p. 94.

⁶ J. B. METZ, "El futuro de la fe en un mundo hominizado", en *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 87.

⁷ J. B. METZ, "La incredulidad como problema teológico", en *Concilium* (1965), p. 78.

b) *Secularización*

El problema de la secularización, como es sabido, había atraído la atención de los grandes representantes de la "teología dialéctica" protestante. El fenómeno del "fin de la religión" es visto por ésta como una confirmación de la impotencia del hombre natural para salvarse y como una señal de la relación dialéctica entre la Palabra de Dios y el mundo de los hombres. K. Barth en su *Dogmática* había opuesto religión y revelación, presentando la fe cristiana como la negación de la llamada "religión natural", hija al fin y al cabo de la odiada "analogía entis" ⁸.

Gogarten por su parte abordó en modo más explícito el tema de la secularización, sosteniendo una cierta continuidad entre el movimiento secularizador iniciado con el Iluminismo y el mensaje cristiano que, con su doctrina de la creación y de la gracia, habría dado al mundo plena autonomía y adultez, poniendo así los gérmenes de la futura emancipación respecto a todo carácter sagrado o numinoso ⁹.

Esta línea de pensamiento sería luego reelaborada, tras el redescubrimiento del barthiano Bonhoeffer, por los llamados "teólogos de la muerte de Dios" ¹⁰.

En los primeros escritos de *Teología del mundo*, Metz demuestra particular interés por esta temática, viendo en ella una suerte de continuación natural del antropocentrismo.

En un significativo esfuerzo por dar de ella una interpretación católica, evita relacionarla (a la manera protestante) con el problema del pecado, tomando en cambio como punto de apoyo la cristología, y en particular la cristología rahneriana. La humanidad, con la encarnación del Verbo, no se ha visto debilitada, sino más bien fortalecida en su libertad y autonomía: "Esta múltiple verdad del acontecimiento de Cristo, a consecuencia de la cual, por medio de la encarnación de Dios, la carne aparece plenamente como "carne", como tierra, como mundo secular, y Dios aparece plenamente como Dios en su superioridad trascendente al mundo, se hace ahora eficaz en la economía del movimiento de la historia que está bajo la "Ley de Cristo" (1 Cor, 9, 21), y se edifica como horizonte de una genuina comprensión cristiana del mundo. Pues todo el futuro del mundo sigue siendo algo que procede de la hora de Cristo" ¹¹.

⁸ Cfr. K. BARTH, *Dogmatique*, II/1,1, tr. fr., Labor et fides, Geneve, 1956, pp. 78-84; 127-138.

⁹ Cfr. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid, 1971, pp. 141-160.

¹⁰ Cfr. el texto que ya se ha hecho clásico, D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Madrid, 1969, pp. 208-209.

¹¹ J. B. METZ, "La orientación cristiana en la secularidad actual del mundo", en *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 39-40.

Después de Cristo, pues, la creación conserva y acrecienta su valor mundano, su carácter no-divino; "Pues, después de todo lo que hemos dicho, "cristianizar el mundo" no puede significar que de él haya que hacer otra cosa que lo que es: mundo. No puede significar que al mundo hay que echarle encima algo no secular o que esté por encima de lo secular, o algo que le ponga un sobrenombre, o levantarle como una nueva planta o una nueva dimensión, o, como suele decirse con predilección, "atraer" al mundo para sacarlo de su secularidad e introducirlo en una divinidad con destellos numinosos" ¹².

La tesis gogartiana de la continuidad cristianismo-secularización (Iluminismo) es así asumida aunque, si se quiere, purificada de la tenebrosa carga luterana de la lucha dialéctica entre pecado y gracia. He aquí un texto que documenta claramente la citada alianza: "Pero en realidad este proceso, que se inicia modernamente, de una más acentuada secularización del mundo, está haciendo que prevalezca históricamente un impulso genuinamente cristiano. (...) Entonces veremos que ese proceso no está orientado contra una comprensión cristiana del mundo, sino contra un divinismo cósmico inmediato, hasta tal punto que en ese proceso se presenta en la inmanencia histórica lo que ha sucedido, en el acontecimiento de Cristo, con nuestra relación con el mundo" ¹³.

Este enlace confirma aun más el interés por la historicidad del hombre y por el sentido constructivo de la historia que aparece ya en varios escritos de Rahner ¹⁴. Pero en Metz hay una más clara atención al tema del Iluminismo y al sentido liberador que éste ha querido traer al mundo.

c) *La teología política*

La tercera etapa es la más característica del pensamiento de Metz y la que lo hecho conocer en los más diversos ambientes. La expresión "teología política" no es nueva. Había ya adquirido cierta resonancia, aunque en un sentido muy diverso del que luego le dio Metz, por la obra de C. Schmitt ¹⁵. A ella había también aludido un párrafo del *Humanismo integral* de J. Maritain ¹⁶.

El sentido propuesto por Metz es en cierto modo inverso al de Schmitt. No se trata de una sacralización de la política, o de una fundamentación teológica de sus premisas, sino, por el contrario, de

¹² J. B. METZ, "La comprensión del mundo en la fe. La Orientación cristiana en la Secularidad actual del mundo", en *Teología del mundo*, p. 63.

¹³ J. B. METZ, "La comprensión del mundo en la fe...", en *Teología del mundo*, p. 43.

¹⁴ Cfr. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1966.

¹⁵ Cfr. K. SCHMITT, *Politische Theologie*, München, 1922.

¹⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1966, p. 82.

un interés práctico de la teología, de una traducción del contenido dogmático a una praxis operativa, de una entrada del mensaje revelado en la construcción de un mundo secularizado. Aquí Metz se aparta un tanto de Rahner. La tesis fundamental, que justifica la necesidad de una teología política, sería la necesidad de superar la subjetividad y el carácter "existencial" de la impostación trascendental de la teología. Es cierto que ésta, con derecho o sin él, daba lugar al diálogo interpersonal y trataba de evitar el cerrarse del sujeto en su inagotable dinamismo trascendental. Pero en verdad descuidaba, al menos hasta cierto punto, la realidad extrasubjetiva, debilitando así la urgencia de modificar el mundo y la historia.

"Teología política" significaba toma de conciencia de la urgencia de salir de la privacidad en la que, como Metz incautamente afirma, la teología se había encerrado desde la Ilustración, para ir al encuentro del mundo concreto en actitud práctica. Para poner en evidencia este carácter operativo de la nueva teología, nada más oportuno que señalar la primacía del futuro, tan elocuentemente celebrada por E. Bloch, quien desde la difusión de *El principio esperanza* había ejercido una creciente influencia en la teología protestante¹⁷.

La primacía del futuro es lo que permite superar la estaticidad de la interpretación contemplativa del cristianismo: "Porque el futuro es el constitutivo de la historia como historia. Mientras a la historia se la concibe como estando bajo la supremacía del origen y del presente, puede concebirse como una realidad acontecida o bien como una realidad existente. Y, con ello, se la puede entender nuevamente como naturaleza"¹⁸.

Como Moltmann y Pannenberg, Metz ve en la primacía del futuro una tesis específicamente bíblica: "Porque la conciencia escatológica de la fe dice relación al futuro y, en sentido propio, a un futuro que no ha llegado todavía a realizarse. Por eso una escatología cristiana debe ser siempre una escatología creadora y militante"¹⁹.

Primado del futuro y primado de la praxis establecen un nuevo criterio de "ortodoxia": "El cristiano es colaborador" en este reino que se nos ha prometido, de la paz universal y de la justicia (1 Petr. 3, 13). La ortodoxia de la fe del cristiano ha de estarse confirmando incesantemente, por medio de la ortopraxis de su conducta orientada

¹⁷ Metz fue uno de los autores del volumen hecho en colaboración *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965 (entre los colaboradores figuran también Moltmann y Pannenberg).

¹⁸ J. B. METZ, "La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico", en *Teología del mundo*, p. 128.

¹⁹ J. B. METZ, "El problema teológico de la incredulidad", en G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, t. IV, p. 100.

escatológicamente. Porque la verdad prometida es una verdad que ha de hacerse, como nos encarece clarísimamente San Juan”²⁰.

Es preciso notar que Metz relaciona esta primacía de la praxis con el abandono explícito de la metafísica. La intelección del contenido de la fe no tiene un interés contemplativo sino una urgencia práctica. Por tanto, no se trata ya de recibir la palabra divina en el espacio de la meditación del ser, sino de leer y criticar los acontecimientos históricos a la luz del mensaje bíblico. “En cuanto a la metafísica le queda oculto el problema del futuro, le queda oculto también el problema de la historia. Todos los intentos por conjurar la metafísica del ser y la historia, muestran indirectamente, una vez más, que la metafísica es precisamente *metafísica*, una captación contemplativa de la realidad en conjunto, dentro del horizonte de lo existente, es decir dentro del horizonte de la naturaleza”⁽²¹⁾.

Queda por ver cómo ha de realizarse ese compromiso político. Ante todo es necesario que la Iglesia se transforme en una “institución de crítica”. Ante las injusticias de la sociedad actual, Ella trae la Palabra de Dios, prometedora y realizadora de un nuevo futuro. Pero para ello necesita desprivatizarse, hacerse pública y hacer pública su misma autocrítica.

Sintiéndose responsable de la marcha de la historia, debe tratar que la crítica que ella dirige a las instituciones humanas no pueda, a su vez, volverse contra ella misma. Eso exige una continua conversión y una manifestación *ad extra* de la crítica de sus propias instituciones y jerarquías: “Una de las condiciones esenciales para que la Iglesia se pueda entender como tal “institución de segundo orden”, es la construcción de una *publicidad crítica dentro de la Iglesia*”²².

Metz delata también el carácter privatista de una cierta ascesis basada en la huida del mundo. Ahora sería necesaria más bien una huida hacia adelante, hacia el futuro, a fin de colaborar en la construcción del hombre nuevo²³.

Recuerda además que esta teología política está en coherencia con la era inaugurada por el Iluminismo: “La *situación original* de la reflexión teológica actual encuentra su explicitación en un planteamiento que ya había sido formulado por la Ilustración y que, por lo menos a partir de Marx, se ha convertido en algo ineluctable. Esta problemática puede esbozarse sucintamente como sigue: Ilustrado

²⁰ J. B. METZ, “La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico”, en *Teología del mundo*, p. 122.

²¹ J. B. METZ, “El oscurecimiento del problema del futuro en la metafísica”, en *Teología del mundo*, p. 128.

²² J. B. METZ, “Sobre la institución y la institucionalización”, en *Teología del mundo*, p. 177.

²³ Cfr. “La teología del mundo y la ascesis”, en *Teología del mundo*, pp. 131-138.

es, según Kant, aquel que tiene libertad para hacer uso público de su razón en todos los niveles. La realización de esta Ilustración nunca constituye por tanto un problema meramente teórico, sino que es, por esencia, un problema político, un problema de praxis social; es decir, se halla vinculado a determinados presupuestos social-políticos bajo los que únicamente es posible la Ilustración (...). Por eso donde la razón se orienta hacia la libertad política y, en consecuencia, cuando la razón teórica trascendental se sitúa dentro de la razón práctica y no viceversa, es inevitable una desprivatización de esa razón”²⁴.

Muy interesante sería rever la discusión que ha suscitado la teología política de Metz, pero el amplio estudio que le ha dedicado Xhaufflaire²⁵, nos dispensa de ello.

d) *Influencias de la teoría crítica*

También aquí, el paso a una nueva temática es perfectamente natural e inmediato. Obedece a una nueva influencia, muy diversa de la de Bloch: la escuela de Frankfurt. Cronológicamente, como es fácil suponer, se ubica después de 1968, es decir coincide con los últimos ensayos de *Teología del mundo*, desarrollándose más ampliamente en otros numerosos artículos posteriores.

Los temas que ahora preocupan a Metz constituyen una cierta moderación de sus tesis anteriores. Hay mayores reparos frente al fenómeno de la tecnificación y del cientificismo iluminista, así como una más justa conciencia del problema de mal. Consiguientemente, es acentuado con mayor vigor el carácter “crítico” de la teología y de la Iglesia.

En armonía con la influencia de la escuela de Frankfurt, hay un cierto replegarse hacia la “teología negativa”, que contrasta un tanto con algunas tesis sostenidas por Metz al inicio de la década: “Aunque de manera directa e inmediata no podemos estar de acuerdo en cuanto a lo que son positivamente la libertad, la paz y la justicia, sin embargo tenemos una larga experiencia común de lo que son la falta de libertad, la falta de paz y la injusticia. Esta experiencia negativa ofrece la oportunidad para ponernos de acuerdo, para unirnos, no tanto en el proyecto positivo de la deseada libertad y justicia, como en la resistencia crítica contra los horrores y crueldades de la falta de libertad y de la injusticia”²⁶.

²⁴ J. B. METZ, “El problema de una teología política”, en *Concilium* (1968), pp. 389-390.

²⁵ Cfr. J. XHAUFFLAIRE, *La théologie politique*, Du Cerf, París, 1969.

²⁶ J. B. METZ, “La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política”, en *Teología del mundo*, p. 163.

Manteniendo la primacía del futuro, Metz subraya más decididamente la "negatividad" del futuro de Dios, el hecho de que su realización no depende totalmente de los hombres y, sobre todo, la negación de que el Reino pueda identificarse con un movimiento político-social determinado: "La teología cristiana ofrece una especial posibilidad para la armonía y unidad de lo negativo: esa armonía y unidad que hemos esbozado y exigido. En efecto, esta teología conoce una "teología negativa del futuro", la cual -de por sí- no enuncia más, sino más bien menos, acerca de los contenidos de ese futuro, que lo que enuncian las modernas ideologías sobre el futuro" ²⁷.

Significativo es al respecto un artículo publicado en la *Melanges* en honor del P. Congar, que lleva por título "La teología en la edad de la crítica" (1974). Allí se pregunta Metz sobre la originalidad de la respuesta crítica cristiana frente a otras posiciones del pensamiento contemporáneo.

Una de ellas es el neopositivismo. Su concepción del mundo es fundamentalmente satisfecha, y da poco lugar para una esperanza creadora. A lo más, como en el caso de Popper, podrá advertir la necesidad del error y del dolor para el progreso, y apelar al trabajo "crítico" de la razón, contra sus enemigos. Pero el límite fundamental del neopositivismo reside en el hecho de que confía demasiado en la especialización científica: "Puede preguntarse al modo positivista de entender la crítica, si ella no construye en definitiva su concepción de la crítica sobre la aparente autonomía de lo que se llama la pura especialidad, que proviene del hecho de que la ciencia particular permanece en sí misma inconsciente respecto a los contextos sociales de determinación en que se encuentra y que ella misma refleja y produce de manera no crítica en esta inconsciencia" (²⁸).

La otra solución es, según Metz, la liberal. Su origen idealista, y específicamente hegeliano (el ala "derecha" de Rosenkranz, Hinrichs, Gans, etc.) le impide confiar el andar progresivo de la historia a las ciencias. Lo ve más bien como una vida espiritual, una aventura de la libertad. Una vez eliminada la teología hegeliana, la posición liberal evita ya la atribución de la responsabilidad de la marcha de la historia a un sujeto único: de allí su carácter antitotalitario.

Tal vez motivado por la crítica de Xhaufflaire, Metz se distancia explícitamente de esta posición. La considera insatisfactoria por el hecho de rodear la historia de cierto fatalismo anónimo, simulado detrás de un velo de espiritualidad y libertad. Una historia carente

²⁷ *Ibidem*, nota 10.

²⁸ J. B. METZ, "La théologie à l'âge de la critique", en *Théologie. Le service théologique dans l'Eglise. Melanges offertes à Y. Congar pour ses 70 ans*, Du Cerf, Paris, 1974, p. 135.

de un sujeto-guía es en realidad la negación de la historia, una recaída en el objetivismo naturalista ²⁹.

Una tercera solución es la ofrecida por el marxismo, el cual confía el protagonismo de la historia a una clase consciente de su condición y de su destino ³⁰. La historia tiene para él un sujeto: el proletariado. Pero por tratarse de un sujeto intramundano, su proyecto corre el riesgo de caer en el totalitarismo y en el naufragio de la libertad.

La posición cristiana, por el contrario tiene la ventaja de afirmar un sujeto trascendente como guía de la historia humana. Ofrece un futuro irreducible a las potencias temporales, negador de las injusticias y opresiones de las que no pueden escapar las realizaciones puramente humanas.

Metz señala desde allí la superioridad de la crítica cristiana respecto a la misma escuela de Frankfurt, cuyos representantes, queriendo ir más allá del marxismo a través de un nuevo sentido de la dialéctica, terminan por confluir con la posición liberal: "Se siente cada vez más entre ellos la influencia de una noción de naturaleza que toma el lugar del sujeto y del portador del sentido de la historia en el interés de la mediación práctica de la razón crítica. Pero... en definitiva esta naturaleza no es identificable ni políticamente ni socialmente (a lo más estéticamente)..." ³¹

En resumen, para Metz la negatividad que constituye la palanca para una actitud verdaderamente crítica, proviene del hecho de que el Sujeto de la historia es un Dios trascendente, cuyos designios el hombre no puede conocer totalmente. La crítica no es así una mera renuncia a la lucha, sino una invitación a un nuevo futuro donado por Dios: "Por el hecho de que la esperanza cristiana no sólo busca el futuro de la libertad política y de una paz política universal logradas con esfuerzo, sino un futuro de libertad y de paz como liberación, como indulto, perdón y redención otorgada generosamente, en una palabra, como llegada del Dios venidero, no merma nuestras iniciativas de libertad y de paz sociopolítica, ni enerva la lucha histórica del hombre por un futuro en libertad y en paz. Con ello no hace sino develar la dialéctica real, latente en todos nuestros esfuerzos personales liberadores y pacificadores. Toda actividad sociopolítica por la construcción de un futuro libre y pacífico del hombre, está orientada de por sí a la liberación y a la reconciliación" ³².

²⁹ Cfr. "La théologie a l'âge de la critique", p. 137.

³⁰ Cfr. "La théologie a l'âge de la critique", p. 137.

³¹ "La théologie a l'âge de la critique", p. 140.

³² J. B. METZ, "El hombre futuro y el Dios venidero", en H. J. SCHULTZ: *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona, 1973, p. 266.

En fin, la teología sigue presentándose como sostén vivificador de la praxis política, que evita sistemáticamente la identificación con las ideologías intramundanas. Sólo que ahora se insiste más en el carácter “negativo” de la crítica teológico-política.

e) *El tema del recuerdo y la teología narrativa*

El nuevo episodio del pensamiento de Metz está marcado por el tema del recuerdo (*Erinnerung*, *Gedachtniss*). Su inserción no es arbitraria. Obedece a la necesidad, ahora sentida imperiosamente, de superar las estrecheces del racionalismo.

Busca un modo de *objetivar* la esperanza cristiana, a fin de que no quede reducida a una simple utopía o, peor aún, a una planificación racionalizada del futuro. Para ello Metz trata de arraigar la tensión escatológica de la esperanza, en el pasado, en la “memoria”. Este término encierra connotaciones hegelianas, y últimamente platónicas, pero llega a Metz a través de la mediación de la escuela de Frankfurt. El tema de la *Erinnerung* es ampliamente desarrollado en la *Fenomenología del. Espíritu*, donde se pone en juego el doble significado de interiorización y de anámnesis, dos movimientos que acompañan el desarrollo de la vida del espíritu³³. Cada momento del devenir acoge dentro de sí el proceso anterior y lo “recuerda” en cuanto llega a su propia identidad dialéctica.

Para los de Frankfurt el tema adquiere un matiz diverso, sin por ello alejarse demasiado de la acepción hegeliana. El recuerdo es un aspecto del alternarse dialéctico de la historia, por el que toda injusticia deja su marca en la obra que ha engendrado para luego expiarla inexorablemente. Es una suerte de Ley de Adrastea que acompaña la historia humana. Aluden a ella frecuentemente, con variaciones, Adorno, Horkheimer y Marcuse³⁴.

En Metz el tema adquiere un significado teológico. La praxis de la Iglesia tiende al futuro, pero se inspira y encuentra su apoyo en la *Memoria Christi*: “La realización práctica de la razón crítica no es solamente procurada por la orientación a menudo citada y de la que a menudo se ha abusado tanto, “hacia las cosas mismas”, sino

³³ Cfr. por ejemplo, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 548: “...so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräusserten* Geites... (subr. textual).

³⁴ Véase M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971, p. 272: “Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido”; H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 218: “Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión”.

El tema del recuerdo, además, puede considerarse uno de los motivos conductores de la *Teoría crítica* de Horkheimer.

por un recuerdo particular de la libertad, la "Memoria Jesu Christi" escatológica" ³⁵.

La muerte y la resurrección de Cristo significan el juicio y la crisis de toda injusticia. Su recuerdo es, por tanto, el alimento del dinamismo de la praxis cristiana. La reflexión de Metz llega así a expresiones un tanto sorprendentes: "Si la Iglesia, dentro de nuestra sociedad tecnológica, deletrea la *Memoria passionis Jesu Christi*, el memorial del sufrimiento en el cual no puede olvidarse la historia de la pasión de la humanidad entera, podrá finalmente ser o convertirse en minoría sin encerrarse por ello en una actitud sectaria. Efectivamente la Iglesia será entonces la portadora de un material arriesgado (e incluso subversivo) del cual depende algo que es mucho más importante que la voluntad de autoafirmación de una institución religiosa, a saber, el futuro de nuestra humanidad" ³⁶.

El recuerdo o la *Memoria Christi* no tiene tanto un significado de objetividad histórica sino más bien de acontecimiento significativo: "Este recuerdo ha de ser tenido en cuenta y es algo más indeleble de lo que nosotros quisiéramos creer. El problema número uno de una eclesiología actual es este recuerdo y no, por ejemplo, la prueba histórica de la fundación de la Iglesia y de la sucesión apostólica" ³⁷.

El recuerdo sugiere pues el retorno a la narración. De allí la preocupación de Metz en estos últimos años por revalorizar el sentido de la narración religiosa, hasta tal punto que parece darle un papel de primera importancia en la reflexión teológica. En un curioso intento por superar las trabas del racionalismo contemporáneo, Metz, inspirado en parte en los pensadores de Frankfurt, resucita el significado de la tradición narrada: "Pero aun lo nuevo, lo que jamás ha existido, sólo en la narración puede ser asimilado e identificado. Una razón que se cierre al intercambio narrativo de tales experiencias de lo nuevo, o que lo suprima totalmente en nombre de su espíritu crítico y de la autonomía de la misma razón, se agotaría en un esfuerzo secundario y quedaría reducida en definitiva a una parte de la técnica, tal como lo hace notar Th. W. Adorno en uno de los pasajes finales de su *Minima moralia*" ³⁸. La intención antirracionalista aparece en expresiones como ésta: "Por eso es importante que en nuestra sociedad vaya construyéndose una especie de "antisaber" *ex memoria*

³⁵ J. B. METZ, "La théologie à l'âge de la critique, p. 142.

³⁶ J. B. METZ, "El futuro a la luz de la pasión", en *Concilium* (1972), p. 334.

³⁷ J. B. METZ, "Presentación", de *Concilium* (1971), p. 324.

³⁸ J. B. METZ, "Breve apología de la narración", en *Concilium* (1973), p. 224. Probablemente Metz se refiera al número 136 de *Minima moralia*, donde Adorno afirma: "Lo nuevo buscado por sí mismo, elaborado, digamos así, en un laboratorio, esclerosado en sistema inteligible, se transforma, al hilo de su rápido mostrarse, en compulsivo retorno de lo antiguo, no diferente de las neurosis traumáticas" (Edición española, Monte Avila, Caracas, 1975, p. 252). Exceptuando lo de la neurosis, podría preguntarse si un peligro semejante no acecha a la teología narrativa.

passionis, en el que se disuelva la constante identificación entre praxis y dominio de la naturaleza”³⁹.

La teología narrativa propuesta por Metz se una así a cierta temática de la religiosidad popular, tal vez por influencia, al menos indirecta, de la teología latinoamericana. En una conferencia dictada en Madrid en 1974 toca el tema de las tradiciones religiosas populares, preocupado por superar la ruptura entre Iglesia y pueblo: “¿No es misión del teólogo conseguir que el pueblo mismo tome la palabra? ¿No tiene que ser él el mayéutico eclesial del pueblo mismo? ¿No consiste su trabajo en que el pueblo “esté presente”, colabore, se exprese y alcance la categoría de sujeto en la Iglesia? ¿Y todo ello en favor de la ortodoxia de la Iglesia, no como mera ayuda para una mejor información e ilustración? No hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa contenida en los símbolos y narraciones del pueblo. A ellos tiene que acudir si no quiere morir de hambre”⁴⁰.

En artículos más recientes Metz da diversas variaciones a este mismo tema⁴¹. Pero puede decirse que con él ha cerrado un cierto ciclo de su producción. No es difícil, sin embargo, que en el futuro aparezca un nuevo “giro”, grande o pequeño, de su pensamiento.

II. — APUNTES CRITICOS

El camino recorrido hasta ahora por Metz es sumamente aleccionador. No se trata, es cierto, de un pensamiento totalmente unificado, que explicite desde el fondo de su interior fecundidad una riqueza de desarrollo o una multiplicidad de temas. Tampoco nos vemos ante una “evolución homogénea” que presente nuevas formas de un contenido teológico vivo, engendrado en el diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas.

Es un camino dotado de cierta coherencia que va hilvanando algunos de los temas típicos de nuestra época a la luz de una actitud crítica y de una determinada interpretación de la fe cristiana. Cada etapa de la reflexión de Metz está unida a la anterior como el eslabón de una cadena, o, si se quiere, como otros tantos recodos de un mismo sendero. Así por ejemplo, la acentuación antropocéntrica conduce a la temática de la secularización; ésta a su vez reclama una praxis política para no quedar replegada a un deseo puramente interior; la

³⁹ J. B. METZ, “El futuro a la luz de la pasión”, en *Concilium* (1973), p. 224.

⁴⁰ J. B. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, en RAHNER-MOLTMANN-METZ-ALVAREZ BOLADO, *Dios y la ciudad*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 136.

⁴¹ Cfr. por ejemplo la profesión de fe presentada ante la asamblea del sínodo el 8 de mayo de 1975 titulada “Nuestra esperanza. Una profesión de fe en la época presente”, en *Concilium* (1976), pp. 542-558.

praxis política implica la primacía del futuro y una concepción eminentemente crítica tanto de la Iglesia como de la teología; la actitud crítica supone que la realidad histórica lleve inherente algo erróneo y limitado, pide, en fin, que se supere el optimismo racionalista y reclama para ello un retorno al recuerdo y al pensamiento narrativo.

No es nuestro propósito entrar de lleno en el terreno estrictamente teológico, sino sólo comprender críticamente el "uso" que hace Metz de la filosofía contemporánea.

Sería superficial achacarle contradicciones sobre puntos particulares de su pensamiento. Con todo, no deja de ser significativo el hecho de que, habiendo partido del presupuesto de la subjetividad trascendental (si bien matizado con sugerencias tomistas y existenciales) haya buscado luego, constantemente, una cierta salida a lo externo, a lo público-político, y hasta a lo tradicional. Puede interpretarse su itinerario como un original intento de superación del elemento racionalista ínsito, de un modo tal vez inconsciente, en algunas de sus primeras tesis.

No nos detenemos en demostrar la unilateralidad de la tesis sobre el antropocentrismo de Santo Tomás, cuya validez puede ser puesta fácilmente en peligro con una simple lectura de los trabajos de Gilson, o, por lo que se refiere a la filosofía griega, de los de Mondolfo²⁴. Por lo demás estamos convencidos de que esa tesis difícilmente sea ya compartida por su mismo autor.

Recordemos, no obstante que, de ser cierto el "giro" subjetivo que Metz atribuye a Santo Tomás, no se ve por qué no deba atribuirse, tal vez con motivos de mayor peso, a San Agustín, San Gregorio Niseno o el Pseudo-Dionisio. Además, la diferencia entre ese "subjetivismo" y el de marca kantiana es tan abismal que difícilmente bastarían para borrarla los escasos textos traídos en *Antropocentrismo cristiano*.

Otro reparo, por cierto no indiferente, sería la constatación de que los autores contemporáneos que inspiran las diversas fases del pensamiento de Metz, no son estudiados en profundidad, no son vistos a la luz de su núcleo inspirador, sino más bien tomados como "ocasiones" para la discusión de una nueva temática. En el caso de Bloch, por ejemplo, no parece suficientemente comprendido el sentido de su "esperanza", todo lo que ella comporta en la estructura ontológica del no-ser-todavía, la interpretación blochiana de la relación sujeto-objeto, que difícilmente es compatible con la premisa de que parte Metz.

²⁴ Véase especialmente R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955.

Lo mismo puede decirse de la escuela de Frankfurt. No se tiene en cuenta el sentido de su "reforma de la dialéctica hegeliana", la inspiración schopenhaueriana de ese pensamiento, la raíz de la "negatividad" de su crítica, el motivo de su reivindicación del recuerdo y de la tradición narrativa.

No pretendemos que un teólogo, para hablar o dialogar con la filosofía contemporánea esté obligado a hacer un análisis exhaustivo de cada autor. Pero sí que en las referencias que haga, pocas o muchas, deje transparentar una intelección suficientemente viva del núcleo de su pensamiento. Sólo así podrá hablarse de una asimilación crítica.

Esto a su vez implica un problema más amplio. Es lícito preguntarse si el teólogo puede tener un *real* acercamiento a determinados filósofos, si no es tomando, aun en cuanto teólogo, una cierta postura filosófica.

Es cierto que el teólogo debe mirar ante todo a la Palabra de Dios y a la tradición de la Iglesia, que dan por sí mismas, como fuentes de la revelación, luz al pensar humano. Pero ni bien quiera entablar un cierto diálogo con la cultura contemporánea, no podrá dejar de asumir ciertas posiciones filosóficas que armonicen, al menos implícitamente con el contenido de la fe, aun sin identificarse con él. Dialogar con un filósofo como puro creyente, sin ser de algún modo también filósofo, es algo cuya imposibilidad advirtieron claramente ya los primeros Padres de la Iglesia.

Parece pues quedar esta alternativa: o bien el teólogo quiere realmente entrar en una relación viva con el pensamiento contemporáneo, y en ese caso deberá tomarse la molestia de compartir determinadas posiciones filosóficas y de comprender en su núcleo el pensamiento de sus interlocutores; o bien renunciará a tal diálogo contentándose con explayar la inagotable fecundidad de la Palabra divina desde ella misma. La otra posibilidad, no precisamente recomendable, sería la de utilizar, de modo discontinuo y episódico, ciertos filosofemas traídos por el pensamiento contemporáneo. Pero en ese caso se haría un ultraje no sólo a los autores sino también al diálogo.

Toquemos, a modo de ejemplo, una aporía implícita en el pensamiento de Metz. Uno de los temas centrales de la teología política es la primacía del futuro, que es mantenida a lo largo de toda la meditación de nuestro autor, a pesar del aire pasatista de su teología narrativa. La praxis de fe está lanzada hacia el cumplimiento de la promesa divina escatológica. El futuro ha de sentirse por una parte como algo presente en la historia, como algo encarnado, como algo íntimamente ligado al obrar humano. De lo contrario, ¿cómo podría hablarse de primacía de la praxis?

Pero por otra parte ese mismo futuro ha de ser trascendente a la historia, para evitar el peligro de absolutizar cualquier institución o realización humana. Metz insiste en efecto en el hecho de que el cristiano puede criticar el presente por estar lanzado a un futuro en buena medida desconocido, que trasciende la historia y que, por tanto, constituye el juicio de los acontecimientos humanos: "Lo que distingue la escatología cristiana de las ideologías del futuro, tanto de procedencia oriental como occidental, es que dicha escatología, por sí misma, no sabe más sino menos en torno a ese deseado futuro de la humanidad y se mantiene en la pobreza de ese saber"⁴³.

Es justamente aquí donde reside la dificultad. Una teología negativa del futuro escatológico difícilmente puede compaginarse con un pensamiento que confía a la historia la tarea de una progresiva humanización y que confiesa seguir el programa de la Ilustración acerca de la desacralización.

No sirve en este caso refugiarse en una pretendida diálectica que afirme dos aspectos complementarios de una única realidad. Es necesario ver hasta qué punto y en qué sentido el futuro trascendente se hace presente (¿sí o no?) en la historia, y en qué medida la praxis humana puede preparar su venida.

En estricto rigor, en la perspectiva de una escatología negativa, es tan problemática la ortodoxia como la ortopraxis. Justificar y resolver esta aporía hubiera sido una de las tareas más urgentes de esta teología.

No nos compete analizar las posibilidades concretas que ofrecería la realización del ideal de "institución de crítica" propuesto por Metz para la Iglesia. Pero tal vez no esté del todo ausente en esa sugerencia una intención criptoapologética. Parecería querer que la Iglesia gozara de todas las ventajas de la crítica sin las desventajas de lo criticado o criticable. Reducir la Iglesia a una institución de crítica (sabemos que Metz no propone una reducción total, pero sí una cierta metamorfosis) significaría casi identificarla con el juicio escatológico de Dios. Es cierto que la Iglesia debería comenzar por hacer pública su autocrítica. Pero es probable que al poco tiempo debiera abandonar una de las dos cosas: la crítica o la autocrítica.

En un programa neoiluminista tal vez pudiera suponerse con relativa facilidad la destinación de un sector de la sociedad a una tarea de crítica. En un sistema racionalmente estructurado habría así un conjunto de piezas encargadas de llamar la atención sobre las cosas que no van bien. Pero tal institución, ¿No sería algo así como

⁴³ J. B. METZ, "La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico", en *Teología del mundo*, p. 125.

una entidad subordinada de antemano al sistema, una especie de crítica prevista o de "negatividad programada"?

La reflexión podría ampliarse aún más. Creemos que el itinerario de Metz es un ejemplo iluminista acerca de la necesidad de que la teología retome cuanto antes un más vivo diálogo con la metafísica. Sólo desde ella, en efecto, podría penetrar más interiormente en el significado del pensamiento contemporáneo. Sólo por ella la teología podrá remarcar la excelencia del don divino que supera toda sabiduría humana. Sólo en coloquio con ella podrá haber un verdadero *intellectus fidei*.

La insistencia actual en la teología negativa puede ser muy saludable siempre que no se exagere la oposición entre la fe y el intelecto. De lo contrario se llegaría a un dualismo insuperable entre razón y fe, dualismo que asoma muy veladamente en la propuesta que hace Metz acerca de un "antisaber" narrativo contrapuesto al saber científico.

En este último caso, la teología se vería reducida al papel de intérprete de una comunidad frente al todo de la sociedad. Estaría imposibilitada de establecer un verdadero diálogo con las ciencias (a pesar de que la ausencia de la metafísica pudiera despertar algún incauto rayo de esperanza al respecto) y terminaría confinándose al modesto reducto de una vivencia colectiva conceptualmente inexpressable, destinada a dar a un mundo tecnificado una piadosa contribución crítica, completamente inofensiva y, por tanto, bien vista por el neoiluminismo contemporáneo.

La teología de Metz no llega a esa situación. Pero hay en ella algunos indicios que en rigor deberían llevarla a ella.

Creemos que, de no haber abandonado explícitamente todo interés metafísico, hubiera podido conservar, y aún dar mayor vigor a algunas de sus más importantes intuiciones, con la ventaja de que hubiera presentado un pensamiento dotado de mayor coherencia y penetración.

El mismo Metz parece haberse dado cuenta de los límites a que lo confinaba su impostación del método teológico, al apelar a las tradiciones populares para subsanar la esterilidad que amenaza a la teología.

También es significativa la modestia con que habla de la tarea del teólogo. En cierta ocasión, utilizando un cuento de W. Benjamin, se imagina el mundo actual como la lucha de dos gigantes: la tecnología y la política. En la espalda del gigante político se halla montado un enano que lo asesora, a la manera de un manager, para que venza al gigante tecnológico. Y concluye: "La imaginación política no se dejará aplastar definitivamente por las presiones tecnológicas,

si conserva en su oído la fantasía y la fuerza de resistencia de... la teología, que hoy pasa comúnmente por algo pequeño y giboso y que, por lo mismo, no se deja ver"⁴⁴.

Dejando de lado la oportunidad de la adaptación de la parábola de Benjamin, es un poco inquietante ver la teología reducida a la figura de un enano al servicio de uno de los gigantes que se disputan el poder. Es claro que se trata sólo de una imagen. Pero lo que un autor deja escapar a través de una imagen es a veces más significativo que sus más sesudas reflexiones.

Especialmente cuando se trata de teología narrativa.

No sería raro que alguien viera en el futuro la teología narrativa predicada por Metz como un gesto curiosamente reaccionario. Para nosotros no se trata de eso. Es simplemente un intento de superación, desde ella misma, de la teología "trascendental". Es también un saludable llamado a no romper los vínculos con la tradición eclesial y popular. Por eso Metz cierra con ella, en cierto modo, un ciclo de su pensamiento. El próximo paso podría ser reiniciar otra vez, con variaciones, el mismo camino. O tal vez intentar algo totalmente nuevo, que rompiera con el antropocentrismo inicial. Esta segunda hipótesis no es muy probable.

FRANCISCO LEOCATA

⁴⁴ J. B. METZ, "El hombre futuro y el Dios venidero", en H. J. SCHULTZ, *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona, 1973, p. 263.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA POLITICA DE ARISTOTELES EN LA EXEGESIS CONTEMPORANEA

1. — Nadie podría poner seriamente en duda los beneficios obtenidos por la crítica moderna, histórica y filológica, en el develamiento del verdadero contenido de las fuentes del pensamiento filosófico. La expurgación de los textos, la verificación de su autenticidad y correcta cronología han conducido, ciertamente, a liberar al pensamiento original de los autores, del lastre de comentarios e interpretaciones no siempre respetuosos de la verdad histórica. Ello hace que la reflexión filosófica actual pueda contar con un material de investigación altamente confiable y donde el margen de error ha sido reducido al mínimo.

Sin embargo, a menudo este progreso en el logro de la objetividad histórica ha ido de la mano con otra forma de parcialidad, tal vez más grave que la imputada a la exégesis tradicional. Porque si bien es cierto que esta última usó —y a veces abusó— del recurso a los autores consagrados en el apoyo de las tesis propias, también es cierto que esa misma actitud —la valoración del “argumento de autoridad”— testimonia el respeto por un pensamiento al que se lo supone capaz de develar la verdad objetiva. El “magister dixit” aduce la confianza en un pensamiento apto para reflejar la realidad. La perspectiva inmanentista que, por el contrario, afecta al pensamiento contemporáneo, hace que la exégesis actual oscile en su cometido entre uno de los siguientes caminos: o bien la investigación se limita al nivel de la crítica externa, prescindiendo de la intencionalidad objetiva del pensamiento analizado, o bien, si por el contrario indaga en su sentido, lo hace aplicando criterios modernos que coinciden en negar la posibilidad de aprehensión objetiva de la realidad. En consecuencia, esta última indagación se resuelve, por lo general, en el desenrañamiento de ciertas virtualidades que se suponen actuantes en un punto de partida o en una postura teórica fundamental del autor.¹ En ello se funda la nueva forma de parcialidad a la que aludimos: si se niega la capacidad del pensamiento para trascender sus propias pautas, el autor analizado queda clausurado en un esquema de interpretación y conminado a responder a la problemática planteada por el intérprete. Si la exégesis tradicional pecaba de parcialidad, estaba presidida, sin embargo, por una mentalidad congruente con la del autor analizado, en cuanto que ambas se pretendían expresión de la verdad objetiva. El reconocimiento de la autonomía del objeto respecto del pensamiento podía llevar así a reencauzar una exégesis interesada, dada la posibilidad de rectificaciones y de variación de enfoques que ello genera. El

¹ Ejemplo típico de esta actitud, lo constituye la atribución de “idealismo”, en sentido moderno, al pensamiento de Platón en la interpretación de Natorp.

"amicus Plato sed magis amica Veritas" es el natural complemento de la actitud antes mencionada. Las enmiendas a los textos fueron, en no pocos casos, rectificaciones exigidas por la realidad, que no siempre vulneraban, sino, al contrario, salvaban, su inspiración fundamental. Por el contrario, todos los resguardos científico-filológicos e históricos son pocos para garantizar la recta interpretación de un pensamiento realista desde una perspectiva filosófica immanentista. Estas últimas son interpretaciones que normalmente atribuyen al pensamiento analizado una dinámica autónoma, como la que empieza a privar en la historia de la filosofía sólo a partir de la revolución cartesiana. El pensamiento realista de los antiguos escapa, sin embargo, a los carriles impuestos por la filosofía de la inmanencia. La exégesis idealista solamente es hábil para interpretar un pensamiento igualmente idealista.

2. — Lo dicho puede ser aplicado al caso del pensamiento más interpretado y comentado, quizás, de la historia intelectual de Occidente: el pensamiento de Aristóteles. No pretendemos en un trabajo de esta extensión rozar, siquiera, una enumeración de tales interpretaciones. Tampoco pretendemos discutir alguna de ellas en el plano de los principios generales de la filosofía aristotélica. Limitamos nuestras reflexiones al análisis de dos de tales interpretaciones, y ello en un ámbito restringido de la temática filosófica. La confrontación de dos interpretaciones opuestas de la *Política* aristotélica, la de W. Jaeger y la de H. Kelsen,² dan motivo a estas reflexiones.

Si bien las posturas filosófico-exegéticas de ambos intérpretes son discutibles más allá de su restricción al tema que nos ocupa, su aplicación al mismo pone en evidencia la defectuosidad de los criterios exegéticos antes señalados. El análisis de la *Política* sirve así como *piedra de toque* para juzgar de la legitimidad de los mismos. Y anticipamos que la precariedad que atribuimos a tales interpretaciones deriva de una unilateralidad, que mal puede adaptarse a la específica riqueza del objeto en cuestión. Así hemos de afirmar que, donde el objeto de la reflexión aristotélica obligaba a una matizada utilización de criterios teóricos y prácticos, Jaeger ha limitado su interpretación a una perspectiva sólo teórica, mientras que Kelsen se ha confinado en un criterio exclusivamente práctico —o, aún, pragmático— de interpretación. El problema que se debate es el fundamental de la reflexión filosófico-política: el problema *axiológico*, o de los juicios de valor ético-políticos.

A nadie escapa que la obra política del Estagirita puede ser, desde el punto de vista señalado, motivo de encontradas apreciaciones. ¿Cuál es el régimen de gobierno al que concede su preferencia? O, ¿revela la *Política* alguna preferencia *absoluta*? O aún, ¿qué es lo que presenta en ella mayor relevancia, la determinación del "ideal" político, o la adecuación "realista" a la circunstancia histórica?

Frente a la diversidad de criterios axiológicos que efectivamente revela la *Política*, Jaeger ha aplicado su teoría evolutiva, ampliamente conocida. La estructura definitiva, tradicionalmente aceptada de la *Política*, oculta la existencia de "capas" diversas, de redacción temporalmente diferida. Tales niveles coincidirían, según Jaeger, con las etapas fundamentales del desarrollo intelectual de Aristóteles, desde un idealismo platónico en sus comienzos hacia un cada vez más acusado empirismo. Este último indicaría la tendencia natu-

² Cfr. WERNER JAEGER, *Aristotle - Fundamentals of the History of his Development*, Oxford Univ. Press, 1962; HANS KELSEN, "La Filosofía di Aristotele e la politica greco-macedone", *Studi Urbinati*, XLIII, N. Serie BN 1, 1969, pp. 74 ss.

ral del verdadero Aristóteles. Si hemos dicho que el criterio seguido por Jaeger es exclusivamente teórico, es porque considera a las variantes de la *Política* como un *signo* de la evolución general, metafísico-gnoseológica, del Estagirita. Para el intérprete, la equivalencia entre los momentos de la evolución general del pensamiento y las respectivas partes de la *Política* se aparece como evidente. Al período “platonizante” de Aristóteles corresponde la versión original de la *Política* (libros II y VII-VIII de la compilación tradicional), caracterizada por el criterio absoluto de sus juicios de valor y la metodología *constructiva* del estado ideal. A la faz empirista, tardía, de su pensamiento, el grupo de los libros destinados a la descripción de las formas estatales en circunstancias históricas dadas (grupo de los libros IV-V-VI con su correspondiente “introducción”, el libro I). Jaeger no duda en ver en ello una modificación en la actitud axiológico-política del Filósofo, que podríamos caracterizar como el paso de un *maximalismo* a un relativo *oportunismo* políticos. “Debemos comenzar por observar —dice— la peculiar faz “jánica” que presenta la *Política* como un todo, mirando hacia los idealistas como si fuera una utopía platónica, y a los realistas como si se tratara de una ciencia sobria y empírica, y siendo sin embargo realmente ambas al mismo tiempo”.³

Sin entrar a discutir los valores que el método exegético de Jaeger tenga en otros ámbitos, importa destacar en éste sus limitaciones, por la estricta dependencia en que ubica a la concepción política de Aristóteles respecto de su filosofía especulativa. En esta interpretación, las variaciones axiológicas de la *Política* responderían punto por punto a un cambio en la actitud filosófica fundamental del Filósofo. Las distintas apreciaciones sobre lo *mejor* responderían a una distinta apreciación sobre lo *verdadero*: al idealismo teórico correspondería un maximalismo práctico; al empirismo teórico un “oportunismo” práctico. Restablece pues, Jaeger, la unidad de las concepciones diversas de la *Política*, atribuyéndolas a un “desfasaje” temporal correspondiente a la evolución del pensamiento de su autor.

Por el contrario, el camino seguido por Kelsen para explicar el mismo hecho de las variaciones axiológicas del tratado, se reconoce tributario de un marcado pragmatismo. Constituye, en tal sentido, el extremo interpretativo opuesto al de Jaeger. En efecto, donde éste cree ver un signo de la evolución intelectual, Kelsen ve la consecuencia de una adecuación del *hombre* Aristóteles a la circunstancia político-social de su tiempo. Las dos caras de la *Política*, maximalista y relativista, consagran, respectivamente, al principio *monárquico* y al *democrático*, a la sazón coexistentes en el ámbito helénico. Según Kelsen, este compromiso no limita sus efectos al campo de los juicios de valor políticos, sino que se extienden al total de la filosofía aristotélica, metafísica y teología incluidas. En pocas palabras, para el máximo exponente del formalismo jurídico, la filosofía especulativa de Aristóteles aparece como ideología justificadora de concretas necesidades sociales y económicas. “Todas estas incoherencias —dice el autor refiriéndose al dualismo que afectaría a la filosofía aristotélica— son el resultado del esfuerzo de Aristóteles de presentar, por un lado, a la monarquía hereditaria como el ideal más alto de constitución (...) por el otro, aunque con menor insistencia, de adjudicar un puesto, al lado de la constitución mejor, a la democracia, esto es naturalmente, a la forma moderada, protectora de la propiedad, es decir a la «politeia». No nos interesa aquí internarnos en una crítica del pragmatismo radical que parece evidenciar dicha concepción, sino limitar nuestro análisis al nivel específico de los jui-

³ *Op. cit.*, p. 264.

cios políticos de valor. Es en este nivel específico que se evidencia, ya, una unilateralidad de interpretación que contrasta con la de Jaeger, y que tergiversa igualmente la verdadera postura de Aristóteles.

3. — Sin que pretendamos una crítica exhaustiva de las interpretaciones tan someramente expuestas, hemos de salir al paso de las mismas armados de un criterio que participa, en lo esencial, del punto de vista exegético tradicional. Este último se caracterizó por la primacía otorgada a la intencionalidad objetiva del pensamiento analizado. En tal sentido, la solución a los problemas planteados deberá pasar por la previa respuesta a la problemática suscitada *por la cosa misma*. Y así, si las interpretaciones modernas aludidas de la *Política* destacan ambas la aparente contradicción entre diversos criterios valorativos, no parecen haber tomado en consideración que dicha diversidad pudiera venir impuesta por los caracteres específicos del propio objeto en cuestión. Y que, en consecuencia, la “explicación” de la misma no debiera ser buscada en una modificación temporal de la doctrina del Estagirita (Jaeger) ni en un compromiso ideológico más o menos “interesado” (Kelsen), sino en la *diversidad de perspectivas formales del objeto mismo*. Este punto de vista permite ver cómo la diversidad axiológica de la *Política* no afecta a la unidad de la doctrina.⁵

Lo que llevamos dicho respecto de la problematicidad de la *Política* sugiere que, en la misma, está implicado el difícil tema de la verdad y la certeza científico-prácticas. En efecto, las preferencias valorativas del Filósofo no responden a una inclinación irracional ni a dudosos compromisos existenciales. Esto último deberá ser afirmado, frente a la apresurada interpretación de Kelsen, por cualquiera que haya profundizado un poco en el análisis del texto. Existe una esencial coherencia axiológica en la *Política*: ella se inscribe en el ámbito de la justificación racional y de la verdad. Pero ubicar dicha justificación en la misma línea de la filosofía *especulativa* es olvidar que uno de los más importantes aportes de Aristóteles al pensamiento, consiste en haber sentado las bases para una verdadera distinción entre la verdad especulativa y la verdad práctica. Entendemos que es por no haber destacado esta distinción por lo que la interpretación de Jaeger ha ignorado la posibilidad de conciliar *objetiva* y *a-temporalmente* los aspectos respectivamente “idealistas” y “empiristas” de la *Política*.

El error interpretativo de Jaeger se manifiesta si se repara en lo siguiente: el pensamiento “empirista” no es necesariamente opuesto al “idealista” *en el ámbito de la ciencia práctica*.⁶ Ello es así debido a que la realidad empírica juega, en el mismo, un papel muy diverso al que le corresponde en el ámbito de la ciencia especulativa. Sólo en esta última, en efecto, la realidad fáctica

⁴ *Op. cit.*, p. 122.

⁵ Jaeger admite, ciertamente, la unidad de la *Política*, contra todo intento crítico de desarticulación de la misma, pero ello solamente en un sentido “editorial”: “Ya desde los humanistas italianos del Renacimiento, los críticos han atacado el orden tradicional y tratado de restablecer el “genuino” por medio de alteraciones más o menos violentas (...) ciertamente una operación mecánica de este tipo no es apta para reducir la tradición a un “orden” (...) en lugar de hacer orden por la fuerza, debemos estar agradecidos de que la tradición nos permita aún un atisbo del crecimiento de sus ideas, atisbo posible, sin embargo, sólo porque la ampliación final no surge orgánicamente a partir de la *Política* temprana y porque las partes están sólo pegadas y no cosidas entre sí”. *Op. cit.*, p. 268 (la bastardilla es nuestra).

⁶ No nos interesa dilucidar si lo es o no en el marco general de la teoría aristotélica. Sólo queremos mostrar que, aun cuando se diera por admitido el esquema evolutivo de Jaeger para el plano teórico, no tendría igual validez en el de la filosofía práctica.

y contingente, en cuanto tal, queda excluida del ámbito de la *ciencia*, y por ello mismo, de la *certeza*. Al contrario, lo fáctico-contingente integra un momento esencial en la conformación de la ciencia y la certeza *prácticas* y, por ende, en la de los respectivos juicios de valor. Por eso falla en este campo de aplicación, específicamente, el esquema moderno que identifica la certeza racional con la estructura deductiva propia del idealismo y que, al contrario, la excluye del ámbito del registro de los hechos experimentales. Sin duda, también para Aristóteles la realidad empírica sólo puede constituirse objeto de ciencia en cuanto vehículo o expresión de *esencias*, no precisamente en cuanto realidad fáctica y contingente. Pero tal cosa es una exigencia de la cientificidad *teórica*; inversamente, lo empírico *como tal* (singular y contingente) resulta inscripto por derecho propio en el marco de la cientificidad *práctica*.

La fundamentación exhaustiva de lo que afirmamos exigiría un extenso análisis de la noción de *ciencia* práctica, cosa que no estamos en condiciones de hacer aquí; pero como aproximación a ella, repárese en la importancia de un principio que afecta a todo conocimiento práctico, científico o no: la "certeza" en este plano no puede ser formulada independientemente de aquello que constituye el *fin* del conocimiento, fin que es la acción efectiva; por eso debe dar cabida a la circunstancia contingente como un momento inevitable. Esto es evidente, por ejemplo, en la concepción aristotélica de la "frónesis". De ella no ha sabido dar Jaeger, tampoco, una interpretación adecuada: el hecho de que el concepto de la "frónesis" haya derivado, en el Aristóteles maduro, hacia una cada vez mayor relevancia de lo concreto-singular no significa, en lo más mínimo, una correlativa atenuación del carácter absoluto y de la *certeza* del juicio del "hombre prudente". Debe recordarse, en tal sentido, que el dictamen "prudencial" debe estar presidido, para serlo realmente, por la rectitud en la aspiración a los fines, y que tal es la garantía de su *infallibilidad*. Algo similar ocurre en el nivel de la *ciencia* práctica que es la Política. Si Aristóteles lleva a cabo, a partir del libro IV, un análisis de los "casos" político-constitucionales *reales*, ello no es índice de una resignación del "idealismo" político, ni equivale a la adopción de una cientificidad "sobria y empírica" de tipo teórico-descriptivo, como pretende Jaeger.⁷ ¿Por qué no lo es? ¿Por qué no es ello un antecedente venerable de nuestras modernas ciencias empírico-sociales? Sencillamente, porque este registro de la realidad fáctica está presidido por un *criterio sobre lo mejor*. Contra lo que pretende Jaeger, la perspectiva de estos libros "empiristas" es *práctico-constructiva* y no *teórico-analítica*. Es este nuevo enfoque formal del problema, asentado en la experiencia, lo que determina una nueva impostación axiológica de la *Política* que, sin embargo, no modifica ni invalida el orden de las preferencias *absolutas* de la misma.

Aristóteles ha sido, sin duda, frente a Platón, el reivindicador de la realidad singular y contingente. La ciencia política le debe, por ello, el haber sometido al análisis teórico un dato irrenunciable del problema político: la dialéctica entre "lo mejor" y "lo factible", cuya persistencia en la historia de las ideas

⁷ "...en estos últimos libros y su correspondiente introducción, la directa observación de la realidad empírica lo ha conducido (a Aristóteles) a un modo de tratamiento enteramente distinto, que comienza por el fenómeno particular y trata de descubrir su ley interna, como un científico observando las mociones y emociones características de una cosa viva". *Op. cit.*, p. 271. Es evidente la intención de Jaeger de acercar esta concepción aristotélica al punto de vista de una sociología empírica. El equívoco consiste en haber interpretado la valoración aristotélica de lo contingente desde una perspectiva teórica, que no es la del Filósofo.

políticas revela su implicación esencial en el objeto de la especulación. Pero en ningún momento se internó el Filósofo en una descripción de la realidad política fáctica olvidando la finalidad contenida en una investigación de este tipo, finalidad que no es especulativa sino práctica. El "catálogo" perdido (salvo la *Constitución de Atenas*) de las constituciones, así como el análisis de los mecanismos de conservación y cambio de los regímenes (libros IV-V-VI de la *Política*) no constituyen el antecedente de las modernas ciencias sociales, justamente denominadas "empíricas", sino que son el complemento imprescindible de un conocimiento práctico *moral*, informado por principios axiológicos absolutos que, en última instancia, se ordenan a la perfección humana. Respecto de la mencionada reseña constitucional, es evidente el criterio axiológico que la preside: "las leyes son, por decirlo así, las obras del arte política. ¿Cómo, pues, por la sola colección de ellas podrá uno hacerse legislador o siquiera juzgar cuales son las mejores?"⁸ Y otro tanto ha de decirse del "pragmatismo" político que se revela en los libros tardíos de la *Política*. No se trata de otra cosa que de "recetas" o "métodos" propuestos próximamente a la acción política para orientar la realidad imperfecta y viciada hacia su término ideal.

La perspectiva de "lo mejor" no está, pues, nunca ausente en la especulación del Estagirita, ni aún cuando atiende en forma aparentemente exclusiva al ámbito de la realidad histórica. Pero, por eso mismo, no ha de confundirse el interés concedido a los regímenes históricos en la parte "pragmática" con una preferencia valorativa. El régimen "mixto" de gobierno, a cuyo análisis dedica la mayor parte de los libros IV-V-VI, no está propuesto allí como deseable sino, pura y simplemente, como el punto de partida más accesible para la acción política recuperadora. Lo contrario sería, sí, dar cabida a una incoherencia fundamental en el pensamiento del Filósofo, ya que la combinación a la que allí se alude, lo es de dos formas corruptas de gobierno, a saber, la *democracia*, desviación de la *politeia*, y la *oligarquía*, desviación de la *aristocracia*. Quien ha reprochado a Platón el hablar de "la mejor de las malas variedades (de gobierno)", aduciendo que "toda desviación es totalmente mala" (y ello, precisamente, en la parte calificada de "pragmática"),⁹ mal podría haber sostenido que de una combinación de formas corruptas surgiera un régimen deseable.¹⁰

En consecuencia, la acomodación del pensamiento político de Aristóteles a la circunstancia de su época, su *atención* a la realidad política histórica, no tiene el sentido que le atribuye Kelsen. Es, al contrario, trasunto de la actitud que cuadra en un filósofo fiel a los principios fundamentales de su doctrina: cuando de doctrina política se trata, el pensamiento no puede permanecer indiferente a las situaciones fácticas en las que el ideal pide ser realizado. A este respecto tiene Jaeger una expresión luminosa, si se la separa de su contexto interpretativo. Según el gran investigador alemán, para Aristóteles "ningún Estado está tan desesperadamente desorganizado que no se pueda (...) arriesgar el intento de su curación".¹¹ Es exacto. Pero ello no hace sino mostrar la vigencia del ideal, aún en las circunstancias más desviadas del mismo.

FEDERICO MIHURA SEEBER

⁸ *Ética Nicomachea*, I, X, 1181b 2.

⁹ *Política*, IV, 1289b 8.

¹⁰ Recuérdese, por lo demás, que si bien Aristóteles admite que hay "disposiciones" en los pueblos para adaptarse a distintas formas constitucionales, no la hay para aquellas que son "contra la naturaleza", *Política*, III, 1287b 42.

¹¹ *Op. cit.*, p. 271.

LA PALABRA *

El presente libro de Mons. Derisi —Rector de la Universidad Católica de Buenos Aires—, bien conocido por sus múltiples trabajos y en particular por sus “Fundamentos metafísicos del orden moral”, constituye un estudio metafísico, con base en los principios de Santo Tomás, sobre la palabra como *conocimiento* (verbo interior) o *expresión* (verbo exterior) *de la verdad del ser*: de lo que las cosas realmente son, conforme a la inseparable unidad que hay entre el conocimiento verdadero y el ser de las cosas.

La unidad entre el conocimiento verdadero y el ser de las cosas se funda en que “el ser o la verdad y el verbo nunca pueden estar separados o desvinculados, precisamente porque en el Ser imparticipado e infinito —que eminentemente comprende todo ser—, Causa de todo ser, están identificados” (p. 10). Es necesario religar toda palabra verdadera a Dios, Creador tanto de los entes cognoscibles —en su ser y verdad— como de la inteligencia humana capaz de descubrir la verdad que poseen. Sólo con este fundamento los hombres se sitúan ante lo que realmente son y lo que deben hacer, de modo que aprenden a vivir conforme a la dignidad de su naturaleza espiritual. Un tema, sin duda, de capital interés: la inseparable relación entre la verdad y el ser; en un estudio que se propone “poner de manifiesto que el verbo o palabra está presente identificada con el ser en todo su ámbito: desde el Ser imparticipado hasta el ser participado, espiritual y material; y que, por eso mismo, la medida de la verdad y del verbo es la misma medida del ser” (p. 9).

La nueva obra de Mons. Derisi no puede dejar de saludarse con interés. Particularmente en un momento, como el actual, en el que muchos estudios de filosofía del lenguaje parecen haber reducido la palabra, una vez perdido el hilo ontológico que la une al conocimiento de la verdad del ser, a casi un mero subproducto de la evolución social. El libro viene así a subrayar que “el lenguaje hablado o escrito o manifestado de cualquier otra forma —en la técnica o el arte, en los ademanes y signos—, *sensible y material* como es, formalmente *es obra del espíritu*. Porque el lenguaje no tiene sentido sino como encarnación y expresión de la palabra interior —y de toda la vida espiritual, más aún de todo el ser, incluso del de Dios, que ella es capaz de expresar—, del espíritu, sin el cual dejaría de ser lenguaje, para convertirse en sonido o en trazos sin sentido” (p. 201).

Sólo las criaturas inteligentes gozan de libertad, como únicas capaces de conocer lo que son, cómo obran y cuál es su fin. Las desprovistas de conocimiento no saben lo que son, ni son libres: e ignoran propiamente lo que hacen. Por eso, conocimiento de la verdad y libertad están íntimamente relacionados: “la Verdad os hará libres” (Ioh 8, 32). Pero si el hombre puede saber algo, poseer alguna verdad, es porque con su inteligencia, que es una participación del entendimiento divino, descubre en las cosas el resplandor y el reflejo de la Verdad divina. De ahí que cuando el hombre pierde el hilo de la Verdad, del Verbo, de la Palabra, pierde también el hilo de su libertad, como aplastado y sumergido en la materia: el gran mal del mundo actual “está en haber organizado las cosas de tal modo que el hombre viva aturdido y disipado, ocupado y preocupado sólo por lo material, lo temporal y lo presente; en alejarlo de

* OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La Palabra*, EMECE Editores, S.A., Buenos Aires, 1978, 292 pp. Reproducimos el comentario aparecido en *Scripta Theologica*, Vol. XI, Fasc. 1º, Año 1979.

todo pensamiento espiritual y trascendente, en haberle robado al ser humano, su vida interior y su recogimiento, sin el cual el acceso del alma hasta la Palabra divina es casi imposible. En una palabra, el gran mal del mundo actual, es el haber colocado al hombre en una situación en la que le es casi imposible oír la Palabra (...) Es el mundo que vacía el ser del hombre y lo reduce a la nada y al absurdo. Es el hombre que con la pérdida de la palabra, ha perdido su ser y su vida" (pp. 256-257).

* * *

La obra se encuentra dividida en cuatro partes. La primera trata de *la Palabra de Dios*: el Verbo interior o Palabra con que Dios eternamente se conoce, y que la fe nos enseña que es una Persona, la Segunda de la Trinidad: "en un principio la Palabra existía y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella nada se hizo de cuanto existe. En ella está la Vida y la Vida era la Luz de los hombres, y la Luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron (...) Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo Unigénito, lleno de gracia y de verdad" (Ioh 1,1 y ss). La segunda parte está dedicada a *la Palabra en el ser de las cosas*: es decir, a explicar que la entera creación es un reflejo de la Sabiduría divina, de modo que todas las cosas creadas fueron en la sabiduría divina antes que en sí mismas; y por tanto, en la misma medida que son, son verdaderas y siempre conocidas y patentes ante Dios, y por El amadas al crearlas. La tercera se ocupa de *la Palabra en el ser espiritual del hombre*, en quien la participación de la Sabiduría o Verbo divino no sólo está como "palabra dicha" por Dios, es decir como esencia inteligible, sino también como "palabra dicente", esto es como potencia de entender: de conocer a sí mismo y a las cosas, aprehendiendo o poniendo en acto su verdad, y así develando su participación en la Palabra infinita. A diferencia de las criaturas materiales, el hombre es por esta razón un ser personal, capaz de conocer la verdad y de querer y obrar libremente el bien; al hacerlo da lugar a la cultura y a la vida moral, que realiza los valores. Por último, una cuarta parte está destinada a *la Revelación de la Palabra de Dios a los hombres*: porque, primero veladamente por los profetas y después de un modo pleno en Cristo, "la misma Palabra de Dios que habitaba en El como su Persona, el Verbo de Dios, que es Vida, vino a decirnos su Verdad y a comunicarnos su Vida. Con su Palabra nos brindó la Verdad que salva, nos enseñó el camino del cielo y nos brindó los medios de santificación en su Iglesia que es su Cuerpo vivo" (p. 261).

No resulta posible, por su densidad especulativa, dar en el breve espacio de una recensión el resumen cabal de la doctrina del autor. Me ha parecido preferible, tras esta rápida visión general, resaltar algunos de los puntos más sugestivos de su exposición, que ilustran las consecuencias de una visión metafísica de la Palabra: la Palabra creadora de Dios, y la palabra humana que descubre y muestra los reflejos de la Verdad infinita en la creación.

* * *

Entre los logros más sustanciosos del trabajo, destaca la fuerza con que pone de relieve que "toda verdad y palabra finitas son sólo por participación de la Verdad y Palabra infinitas" (p. 36 y ss). No tenemos capacidad de captar ni expresar verdad alguna, sino en la medida que esa verdad procede de Dios;

la Verdad divina es la única radical medida de toda verdad. Si no sabemos reconocer lo que las cosas son según Dios las ha creado, no llegaremos siquiera a decir nada realmente inteligible: “ninguna otra palabra puede expresar nada que antes —o mejor, fuera de la sucesión del tiempo— no haya sido dicho de una manera infinitamente más perfecta por esta única e infinita expresión o Palabra; y todo cuanto ella puede expresar o crear, únicamente es posible en la exacta medida de esta participación y sometimiento a las exigencias lógicas y ontológicas de aquella Palabra o Verbo infinito” (p. 35). La verdad de las cosas proviene de que “la Palabra divina está pronunciando siempre, en lo más íntimo de cada ser, su nombre esencial, su verdad constitutiva” (p. 50). De modo que cuando la inteligencia humana “aprehende la esencia de un ser, devela o descubre su verdad oculta, depositada por el Verbo” (p. 57). De aquí que, cuando el hombre busca seriamente la verdad, encuentra que “las cosas reflejan y remiten desde su verdad, bondad y belleza a la Verdad, Bondad y Belleza divinas que las causa. Y cuando el ser espiritual finito, que es el hombre, les pregunta sobre su ser, ellas responden con su palabra o verdad, bondad y belleza: “Pregunté a la tierra, y respondió: no soy tu Dios; y a cuantas cosas se contienen en ella, y me respondieron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a todos los animales que viven en las aguas, y me respondieron: no somos tu Dios; búscale más arriba. Pregunté al aire que respiramos, y respondió todo él con los que le habitan: Anaxímenes se equivoca, porque no soy yo tu Dios. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas, y me dijeron: tampoco somos nosotros ese Dios que buscas. Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: ya que todas vosotras afirmáis que no sois mi Dios, decidme, por lo menos, algo de El. Y con una gran voz clamaron todas: ‘El es el que nos ha hecho’ (Ps. 35, 3). Las criaturas dicen al que sabe oír: somos bellas, pero no somos la Bondad que así nos creó” (pp. 51-52). La palabra humana desvela la sinfonía oculta en el universo, descubriendo su hechura divina: “la palabra dicha por Dios en las cosas, resplandor de la luz divina reflejado, pero oculto en ellas, recobra el sentido y la armonía y también la luz inicial de su Origen, en el *acto* de la palabra, que el hombre es el único capaz de pronunciar por su espíritu” (p. 82).

Toda verdad es participación de la Verdad y del Verbo; sólo cuando el hombre la descubre como tal, su palabra es plenamente verdadera y luminosa, alcanza la totalidad de su sentido: “la palabra o verdad dicha en las cosas no se agota en sí misma, no se encierra en su sentido inmediato, sino que solamente logra toda su significación por la Palabra o Verbo de Dios. Es un acento que no suena sino por la Palabra que lo pronuncia, un fulgor que no brilla sino por la Luz que lo irradia. Toda la verdad y realidad de las cosas es inmediata, constante y esencialmente dependiente de la Verdad o Ser y Palabra de Dios” (p. 86). Por eso, toda concepción del mundo que perscinde de Dios, e intente negarlo, acaba en la oscuridad intelectual y en el nihilismo: “suprimida la Palabra y el Ser de Dios, se ha suprimido la Fuente de todo ser, de toda verdad o palabra dicha en las cosas y, con ella, de toda bondad y belleza. El ser o verdad de las cosas, y la palabra inteligente capaz de develarla y pronunciarla, propia del hombre, carecen de fundamento y razón de ser. En esta perspectiva, el mundo no es, no tiene justificación de ser. Más aún, es un ser que está de más y sin sentido, un ser opaco, oscuro, carente de verdad e inteligibilidad, absurdo (Sartre). Tampoco el hombre tiene razón de ser. El ser de la existencia del hombre es por la nada: *ex nihilo fit ens*

(Heidegger). El hombre no es, es un ser 'que no es lo que es y es lo que no es', es un ser que quiere llegar a ser, pero que nunca es ni puede ser, 'una pasión inútil', un ser absurdo (Sartre)" (pp. 90-91).

* * *

Esta radical subordinación de toda verdad y palabra a la Verdad y Palabra divina implica, como consecuencia, que la cultura humana adquiere su pleno sentido sólo por su orden a Dios: "toda la vida del espíritu y su obra propia, realizada tanto en el hombre como en las cosas —el humanismo o la cultura— tiene su raíz y momento inicial decisivo en la actividad de la inteligencia, que ilumina y esclarece el ser o verdad, que lo saca de su ocultamiento y lo expresa, que lo recrea en una nueva exigencia dentro de la inmanencia de su acto espiritual" (p. 131). La cultura tiene como misión descubrir la verdad puesta por Dios en las cosas; si no llega hasta El, queda como trunca y privada de su verdadera grandeza: "la rutina ha encubierto también el sentido evocador, reflejo de la Palabra divina, que constituye y confiere realidad a las cosas, del verbo y palabra humana, que se detiene en su uso para manejar las cosas, sin penetrar conscientemente en el ser, verdad, bondad y belleza de las mismas. Toda la grandeza espiritual del hombre, que finca precisamente en la contemplación o aprehensión de esta verdad oculta de las cosas y en la actualización de su bondad mediante el amor, que, sin ser creador, se posesiona y hasta perfecciona o lleva a un nuevo grado superior la bondad creada por Dios, se oscurece habitualmente sumergida en las realidades materiales, en un conocimiento al servicio de la técnica, de la economía y de las actividades materiales, sin penetrar conscientemente en este mundo luminoso del ser —que es verdad develada y bondad amada y belleza gozada—, abdicando así de su específica grandeza, que lo acerca y lo asimila de alguna manera al mismo Creador" (p. 133).

La luz de la inteligibilidad de las cosas, si no se interrumpe, lleva siempre hasta la Verdad Primera, de modo que cuando el hombre la prosigue comprende el sentido más hondo de todo ser, verdad y bondad en su dependencia de Dios, que es el Último fin del hombre (p. 138). No se debe olvidar que "el hombre es persona, porque está hecho para conocer y amar a Dios y para lograr su perfección humana en su posesión plena y definitiva" (p. 147). Por eso, ni el hombre, ni su cultura, ni la sociedad se desarrollan conforme a su propia dignidad fuera del debido orden al Creador: "cuando se desconoce ese Fin divino del hombre, cuando una sociedad pretende organizarse con prescindencia y, aún más con negación de Dios —como lo hace el materialismo en todos los matices y actualmente el marxista y el existencialista ateo— lógicamente la persona queda desamparada, privada de Aquel en cuya entrega únicamente puede lograr su perfección, a la vez que el amparo de sus derechos frente a quien es más fuerte que ella, pero nunca más fuerte ni más grande que Dios. Negado o desconocido Dios en la sociedad, el Estado es todopoderoso frente a la persona inerte, y lógicamente se sigue el totalitarismo o sometimiento entero de la persona, desamparada y privada de sus derechos" (pp. 152-53).

Por esta razón, aun cuando la cultura tenga su propia consistencia, y existan unas medidas o reglas de las obras artísticas o técnicas, que determinan un primer grado de validez, sin duda no logran su fin específico —servir al hombre— al margen del orden moral: "como el bien moral es el bien específico del hombre, una obra técnica o artística que logre su fin propio y sea

buena como técnica o artística, no es buena humanamente, si atenta contra el bien moral del hombre y no puede, por eso mismo, elaborarse ni ponerse al alcance de los hombres, a los cuales puede hacerles daño. Así un artefacto puramente destructor, perfectamente realizado como obra técnica, no puede realizarse ni ponerse al alcance de los hombres, si su fin es inmoral o atenta contra el bien de los hombres" (pp. 158-59).

* * *

En fin, por lo que se refiere a la primera en el orden sobrenatural, el autor destaca que aquí la palabra humana adquiere su máxima virtualidad, porque en Cristo, "por sus labios humanos habló la misma Palabra de Dios" (p. 261); pero al mismo tiempo y por lo mismo, es donde más claros se hacen los límites de nuestros conceptos y su dependencia de la Verdad divina: "la dificultad e imperfección del conocimiento metafísico se agrava en el conocimiento teológico, en el que la inteligencia ha de expresar las realidades divinas, tal cual Dios las comprende y las pone a nuestro alcance. Los pobres conceptos humanos— tan pobres, que inicialmente están hechos para aprehender y expresar el ser o esencia de las cosas materiales— deben sobrellevar una significación, infinitamente más elevada, de las verdades de la Ciencia divina. De ahí la imperfección y la pobreza del modo conceptual humano, con que las verdades divinas son expresadas por la palabra teológica. A medida que crece la magnitud y perfección de la Verdad expresada, se hace sentir más la imperfección del modo humano de decirlas, crece la tensión entre lo significado y el modo de significarlo" (p. 231).

Extrae, seguidamente, de esta profunda realidad, las consecuencias para la actitud con que el creyente ha de saber comportarse en el trabajo teológico: "si el filósofo ha de ser humilde frente a la grandeza de su objeto, sobre todo del objeto inmaterial de la metafísica, mucho más lo ha de ser el teólogo, ya que la verdad Divina por él estudiada, rebasa la significación propia de sus conceptos y palabras. Con esta humildad debe proceder en los pasos de sus razonamientos, escuchando sin cesar la voz del Magisterio de la Iglesia —del Papa y de los Obispos— a quien Cristo, precisamente para salvaguarda de la integridad de esta Verdad de tan difícil acceso al entendimiento humano, ha encomendado la custodia de la misma, para que su comunicación llegue al cristiano y al teólogo tal como ha salido de Dios por la Revelación" (p. 231).

En el fondo por tanto, la más auténtica y profunda teología nunca es separable de la santidad: las verdades sobrenaturales se explican y penetran pobremente con las solas palabras, pues contienen mucho más de cuanto ellas son capaces de expresar; sólo se accede a su riqueza cuando se las experimenta por la vida de la gracia predicando, amando y viviendo de esa Verdad que es Vida, porque "el Verbo de Dios, que es Vida, vino a decirnos su Verdad y a comunicarnos su Vida" (p. 268). Sólo el santo llega a esta inteligencia superior de las verdades de la fe, y la expresa con palabras que saben sugerir algo de su infinita riqueza: "Por su inteligencia iluminada por la fe y por su vida entera elevada a la vida de Dios por la gracia y enriquecida por las virtudes y dones sobrenaturales, el Santo se instala no sólo en un mundo de ser, de verdadera y definitiva realidad, sino también en el Ser mismo de Dios, del Dios vivo, tal cual es y se ha revelado a los hombres. Desde El, el santo logra una visión cabal del ser del mundo, de los hombres y de las cosas, y logra ubicar todo cuanto es y existe en su lugar en esta perspectiva divina. En esa misma proyección y con la ayuda de la Revelación de la Palabra dicha

por Dios y pronunciada por la Iglesia —que la acoge sin posibilidad de error—, el santo llega a trazar el camino de ascensión para llegar a Dios. Mucho más hondamente que el poeta, las palabras logran en los santos, en los místicos sobre todo, no sólo toda su significación primera, sino también su enriquecimiento con la significación de realidades divinas, que las trascienden. Sus palabras significan inmensamente más de lo que ellas expresamente dicen. Están henchidas de una significación sobrenatural que las desborda; y, por eso, si es mucho lo que significan, es inmensamente más lo que sólo sugieren” (pp. 235-36).

En definitiva, un libro reconfortante en la situación actual de la Teología. Esa es la mejor credencial de *La Palabra* última de Mons. Derisi.

RAMÓN GARCÍA DE HARO

ETIENNE GILSON

Noventa y cuatro años en la vida de un hombre son ya muchos, pero no por ello deja de consternar que finalicen. Esto es lo que sucedió con la noticia de la muerte de Etienne Gilson, una de las figuras más brillantes del tomismo contemporáneo. Tanto los que tuvimos la suerte de tratarlo como todos aquellos que gustaron de sus obras y aun los que sólo conocieron indirectamente su trayectoria intelectual, quedamos consternados al enterarnos de su desaparición, ocurrida el 19 de septiembre pasado. Es que su simpatía personal, su bonhomía habitual, su estilo límpido y juguetón, su fina ironía nunca hiriente, su inquebrantable compromiso con la verdad, conquistaba a todo el que se acercaba a él o a sus obras.

Había nacido en París de familia borgoñesa, el 13 de junio de 1884. Risueñamente recordaba su estudios primarios, que habían sido coronados por el fracaso: no aprobó el examen final. Esto no fue óbice para su ingreso en el Seminario Menor de París, a los once años. En esa época no cursaban en Notre Dame des Champs solamente los aspirantes al sacerdocio, sino también los adolescentes cuyas familias se preocupaban porque tuvieran una formación humanista y cristiana. Tras siete años de permanencia en el Seminario, decidió su futuro: sería Profesor de Literatura. Con su humor habitual decía que su opción se debió a haber comprobado que, de todas las profesiones, la docencia es la que tiene vacaciones más prolongadas.

Obtuvo su bachillerato en el famoso Liceo Henri IV, pero su vocación tuvo una variante: la lectura de Pascal, clásico en la literatura, lo llevó a la filosofía. A los diez y ocho años hizo el servicio militar, pero como dispensado por razones de salud, junto con André Maurois. Este hecho le permitió ingresar sin mayores dificultades en la Sorbona. Allí tuvo como maestros a Emile Durkheim, Marcel Mauss, Frédéric Rauch, León Brunschvicg, a quienes recordaba con afecto. Siendo judíos, fueron admirablemente respetuosos, en una época de anticlericalismo agresivo, con un alumno que sabían ex-seminarista. Lo mismo sucedía con otros profesores, católicos o protestantes, pero de orientación liberal: Víctor Brochard, Víctor Delbos, Gabriel Séailles, André Lalande. Le gustaba repetir: “Yo no sería nada sin Notre Dame des Champs y sin la Sorbona: ambas están en mí”.

Fue Levy-Bruhl quien, ante su deseo de elaborar una tesis sobre Descartes, le aconsejó estudiar los antecedentes escolásticos del pensamiento car-

tesiano, lo que le hizo descubrir a Santo Tomás de Aquino. En 1906, preparando su "agregación" en filosofía, siguió los cursos de Henri Bergson, personalidad extraordinaria "a quien debo —decía— los más altos goces intelectuales de mi vida". Entre 1907 y 1913 enseñó en varios colegios, mientras redactaba su tesis doctoral. Fruto de esa labor es el grueso volumen "La Libertad en Descartes y en la teología", con el que se recibió como Doctor en 1913. Esta obra primeriza marcó su destino: comprendió que las ideas metafísicas de Descartes sólo tienen sentido cuando coinciden con las de Santo Tomás. Entonces decidió "aprender metafísica de aquellos que realmente la han sabido".

Movilizado en 1914, fue destinado como sargento a una compañía de ametralladores. En 1915 logró ser enviado al frente. En la batalla de Verdun, siendo ya subteniente, la explosión de una bomba lo enterró en una casamata. Al ser desenterrado comprendió que estaba prisionero. En un campo de concentración cercano a Magdeburgo pasó tres años de reflexión y estudio. Aprendió inglés, italiano y ruso; dio cursos de psicología, sociología y metafísica, escribió artículos de filosofía. Liberado al finalizar la guerra, se dedicó a la tarea de toda su vida, la docencia universitaria.

En 1919 enseñó en la Universidad de Estrasburgo; ese mismo año publicó la primera edición de "El tomismo". En 1922 pasó a enseñar Historia de la Filosofía Medieval en la Sorbona, coincidentemente con la aparición de sus "Estudios de filosofía medieval". En 1922 publicó "La filosofía en la edad media"; en 1924 "La filosofía de San Buenaventura"; en 1925 su edición comentada del "Discurso del Método" de Descartes. En 1926 fundó "Archivos de Historia doctrinal y literaria de la Edad Media" para recoger trabajos de investigación y dio cursos en la Universidad de Montreal, Canadá, que le confirió el doctorado "honoris causa".

En 1927 fue elegido miembro correspondiente de la Academia Británica y recibió el doctorado "honoris causa" de la Universidad de Oxford. En 1929 publicó "Introducción al estudio de San Agustín". En 1930, ante el pedido de reeditar sus "Estudios de filosofía medieval", prefirió publicar sólo su segunda parte, notablemente corregida y aumentada, con el título de "Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano". En 1930 dio un curso en la Universidad de Aberdeen, que lo designó doctor "honoris causa". El curso apareció en 1932: "El espíritu de la filosofía medieval". Pocos meses más tarde aparecían "Las ideas y las letras".

Su carrera docente culminó en 1932, al ser nombrado profesor de Historia de la Filosofía Medieval en el Colegio de Francia. En 1934 publicó "La teología mística de San Bernardo" y fue elegido miembro extranjero de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, de Roma y doctor "honoris causa" de la Universidad Católica de Milán. En 1936 apareció su obra "Cristianismo y filosofía" y fue designado doctor "honoris causa" por la Universidad de Harvard. En 1937 publicó "El realismo metódico". En 1938, la universidad de Virginia lo tuvo como profesor visitante; su curso apareció en inglés en Nueva York, "Razón y revelación en la Edad Media". Allí también publicó "La unidad de la experiencia filosófica", fruto de un curso dado en la Universidad de Harvard. Ese mismo año publicó "Eloísa y Abelardo", en París.

Sus frecuentes viajes al Canadá y los Estados Unidos no disminuyeron durante la guerra. El Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, de los Padres Bsilianos, de cuya fundación había sido el inspirador, lo tenían normalmente como profesor e investigador durante varios meses cada año. En 1939 aparecían en París dos obras suyas, "Realismo tomista y crítica del

conocimiento" y "Dante y la filosofía". En 1940 dio un curso en la Universidad de Indiana sobre "Dios y la filosofía", que publicó ese año, en inglés.

Finalizado el conflicto bélico, fue elegido miembro de la Academia Francesa y Consejero de la República, en 1947. Al año siguiente publicó "El ser y la esencia"; en 1952, "Las metamorfosis de la ciudad de Dios"; en 1958, "Pintura y poesía"; en 1960, "Introducción a la filosofía cristiana"; en el mismo año, "El filósofo y la teología"; en 1967, "Elementos de filosofía cristiana"; en 1969, "Las tribulaciones de Sofía"; en 1971, "De Aristóteles a Darwin"; en 1974, "Dante y Beatriz".

Junto a estos libros habría que citar una multitud de artículos, algunos de ellos muy extensos y, como siempre, con un despliegue impresionante de información de primera mano. Al mismo tiempo que preparaba nuevas obras revisaba constantemente las anteriores, retocándolas, corrigiéndolas, añadiendo capítulos, acortando o eliminando otros. Todo este trabajo no le impedía intervenir activamente en congresos y encuentros, en los que hacía gala de su cortesía y buen humor. Nuestra revista se honró con un artículo suyo, "El tomismo y las filosofías existenciales", en 1947.

Hay algunas constantes fácilmente detectables en toda su fecunda labor de filósofo y de historiador: ante todo, la firmeza de sus posiciones; prefería una franca disidencia a una aparente coincidencia, aunque siempre conservando el respeto por el oponente; luego, su insistencia en la especificidad de la filosofía cristiana, elaborada por los escolásticos en el seno de una teología sin dejar por ello de ser una tarea estrictamente racional; después, el carácter realista de esta filosofía, sin connivencias con las diversas formas de subjetivismo moderno; por fin, la función decisiva del "esse" en la filosofía tomista.

El tomismo contemporáneo debe a Gilson aportes de capital importancia; la historia de la filosofía, esclarecimientos fundamentales. Pero, por sobre todo esto, quienes lo conocimos, le debemos el ejemplo de un cristiano cabal y de un hombre íntegro. Nada describe mejor nuestra actitud que una frase de su amigo Maritain sobre él: "Donde uno espera hallar un filósofo, encuentra un hombre".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EL OCIO, LA LIBERTAD Y LA CIBERNETICA

En este mundo de ajetreo, en el que todos los humanos nos enloquecemos con el barullo de los negocios y en el que las máquinas, en lugar de ayudarnos, ya también nos gritan y nos aturden, nada mejor que tender la vista hacia el mundo clásico para aprehender algo de su mensaje respecto del ocio y aprender a no perder la libertad junto con los nervios.

Ocio y libertad tienen mucho en común en los clásicos greco-latinos, y en este trabajo me propongo destacar esas relaciones, proyectándolas a nuestro mundo moderno, donde hacemos alarde de la cibernética, nueva ciencia o nuevo estado, que puede tanto quitarnos la libertad como contribuir a nuestro ocio.

Como sería muy extenso el bucear al respecto fuera de los grandes clásicos, me circunscribiré principalmente a dos griegos, Platón y Aristóteles, y a dos latinos, Cicerón y Séneca.

1. — *Términos para el ocio. Sentio y tipos.*

Es sabido que el término "ocio" proviene de "otium", con muchos sentidos entre los romanos. El concepto estaba entre los griegos, quienes hablan de "sjolé", de donde ha salido a través del latín "escuela".

A mi juicio, hay en los clásicos dos grandes tipos de ocio: uno negativo o improductivo; otro positivo o productivo. Creo que del análisis de las diferentes citas de los antiguos, pueden todas catalogarse en uno u otro. El improductivo va de la simple inactividad (1.1) a la cesación de trabajo, esto es, al descanso (1.2). El productivo puede ser individual o grupal. Dentro del primero está la ocupación del tiempo libre (1.3); dentro del segundo, la búsqueda de la compañía de otros (1.4) o la asociación para la acción intelectual, la escuela (1.5).

1.1. — El más improductivo de todos los ocios es la pasividad, *la vacuidad*, la vagancia. Fedra, en la larga reflexión que hace a las mujeres trececientas del Coro sobre las debilidades humanas, incluye, entre las grandes "hedonái" o placeres que ofrece la vida, la "sjolé", la inacción, lo que podría verse por el tan significativo moderno "dolce far niente", pues lo llama "agradable mal" ("terp-nón kakón") (*Eur. Hipól.*, 383-384).

Por ello "sjolé" era interpretado a menudo como pérdida de tiempo. Así lo afirma Clitemnestra en Agamenón (v. 1055), de donde "u sjolén títhei", "no pongas lentitud, no te demores (v. 1059).

Aristóteles opone "sjolé"/"asjología" como inacción/acción (*Política*, 1334, a, 15) (Cfr. igualmente "sjolázein"/"asjoléin" *Ibidem*, 1337 b, 31).

Los latinos también dan a la palabra "otium" este valor negativo, como podríamos mostrar multiplicando las citas. Cicerón condena en *De lege agraria* tal tipo de ocio, pues se vive en él por desidia (2, 37, 103). En él se languidece (*Ac. C.* 2, 2, 4; *De Deo. nat.* 1, 4, 7), en él uno se consume (*Ep. At.*, 2, 14, 1; Cfr. *Ter.*, *Ad.*, 5, 4, 9; *Tác. Hist.*, 4, 70).

Séneca critica el que se considere feliz al que vive ociosamente. Por eso, al referirse a Vatia, envidiado porque decía la gente mirando su villa "¡Este sí que sabe vivir!" (*Ep.* 6, 55, 3), Séneca argüía "Aquí yace Vatia", "Aquí Vatia se oculta, no vive" (*Ibidem*, 4). Asegura que, engañado el vulgo por la apariencia,

cree que el hombre ocioso vive contento, cuando eso no es vida (*Ibidem*). Sería mejor decir pereza, miedo, eclipsamiento, a causa del fracaso de sus ambiciones y de no poder soportar la felicidad ajena (*Ibidem*, 5). ¡A cuántos de nosotros se podría hoy también decir que vegetamos en lugar de que vivimos! ¡Cuántos no buscan sino el pasarlo bien!

El mismo Séneca aconseja en otro lado a Lucilio no llevar vida de molicie, pues es preferible —literalmente— estar mal, es decir, vivir con molestias y trabajos (10, 82, 1-2). En la molicie, en la simple distracción, no hay ni siquiera libertad, por más que así se piense. Ahí no cabe ordenamiento, por tanto regulación. Distracción es, por tanto, diferente de descanso.

1.2. — *Descanso* es el ocio que sigue al trabajo. Aquí ocio, pues, equivale a reposo, a reparación y compensación de fuerzas, a distensión y expansión, de donde por cálculo —aquí sí hay, por tanto, libertad— habrá beneficio y mayor rendimiento posterior.

En este sentido, dice Heródoto que el ejército de Darío tenía “sjolén, antes de invadir Grecia (3, 134); así Menelao dice al Coro en Andrómaca que por no tener reposo se vuelve a casa (*Eur. Andr.*, 732-733), donde se podrá descansar (Cfr. PÍNDARO, *Nem.*, 10, 46; ARIANO, *Epict.*, 1, 27, 15).

Aristóteles, hablando del descanso, aunque aquí utiliza el término “aná-pausis” exige que sea necesariamente agradable, pues —explica— es una cura del desagrado producido por los trabajos (*Polít.*, 1339 b, 16-17). De ahí que proponga la música para ese cometido, como divertimento digno de los hombres libres (*Ibidem*, 1338 a, 21-24).

Cicerón, en el capítulo 1º del libro 3º del *De Officiis*, compara el ocio del Africano con el suyo. Dice que se retiraba del bullicio de la multitud a la soledad, de los empleos honoríficos al puerto seguro del descanso, mientras que él en ese momento, año 44, consideraba la soledad como obligada, por la privación de la vida pública y de los negocios forenses.

Pero al final de su segundo discurso *De Lege agraria*, contra el tribuno Rulo, en plena época de su actividad, año 63, increpando a los Quirites, equipara el ocio a la tranquilidad, a la paz, que merecen y tendrán no los que lo desean o los que compran honores, o gozan de poder y riquezas, sino los que respetan los sufragios, los que buscan la libertad en las leyes, los que apoyan el derecho en los juicios y en la rectitud de los magistrados, los que tienen sus asuntos domésticos en orden, los que se basan en el recto proceder y trabajo, en la virtud, en suma (36, 102).

Sólo, pues, tienen derecho a un reposo prolongado quienes han trabajado toda una vida, los ancianos. Así lo pide Horacio en una invocación a los dioses en su *Carmen Saeculare*: “di, senectui placidae quietem” (v. 46).

Tratemos hoy, con nuestro trabajo, de ganarnos ese descanso del mañana, para no merecer el reproche de “anónima vejez” (*Oлимп.* I, 83) que Píndaro da a los que sin gloria (Cfr. *Pit.*, 4, 185-187) pasan sentados en la oscuridad inútilmente (*Oлимп.*, 1, 82-84).

1.3. — El ocio debe ser, en consecuencia, productivo, y lo será si se es libre para aprovechar el tiempo libre ad libitum, en lo que uno desee. Ocio aquí significa, ante todo, *ocupación*. En Las Leyes de Platón se encuentra “sjolé” en este sentido, fundamentalmente llenado con la discusión (820 c.). Otro tanto en la *Política* de Aristóteles (Cfr. 1323 b, 39).

Cicerón en su *De Officiis*, hablando a su hijo Marco de Publio Escipión, el primer Africano, cita lo que de él dijo Catón: que nunca estaba menos

ocioso que cuando ocioso y nunca más acompañado que cuando solo (3, 1, 1), glosándolo el mismo Cicerón a continuación, hablando del estímulo de la mente y de la alergia de esta ociosidad y soledad, cosas que a otros hombres los postran (*Ibidem*).

Plinio distingue el ocio común y el perfecto. Este último, o total, permite al que lo disfruta emprender obras de gran empeño. El común significa la distracción, el descanso de las ocupaciones mayores por medio de la ejecución de trabajos menores, breves, agradables, delicados (*Ep.*, 7, 9, 9).

Horacio enuncia como "beatus" a aquel que, exento de toda preocupación, desembarazado de los negocios, se dedica como los hombres primitivos a la paz del campo, a la caza y al pastoreo (*Epod.* 2, 1-4).

Esa edad dorada poco duró. Pronto el hombre no fue libre, pues debió trabajar para otro. Ahí perdió, con su libertad, su ocio. He ahí la condena de los trabajos asalariados por parte de Aristóteles, "son viles —dice— porque privan de ocio a la mente" (*Polít.*, 1337 b, 11-15).

Una de las maneras de llenar el ocio es con el *estudio*. Cicerón ansiaba abundar de ocio y de estudio (*De Orat.*, 1, 6, 22).

El autor de la *Retórica a C. Herenio* —de acuerdo con Quintiliano, Cornífico— supeditaba el ocio al estudio (1, 1, 1).

Plinio el Joven, en una carta a su amigo Fusco, le aconseja estudiar en su retiro (7, 9, 1) y, sobre todo, *traducir* (*Ibidem*, 2), pues es una manera de descansar, de jugar o divertirse mientras se ejercita a la vez y, además, estos trabajos ligeros aguzan y regocijan el espíritu (*Ibidem*, 12-13).

Cuando el tiempo libre sea breve, al menos se podrá *leer*. Así lo asegura Cicerón en su *De Oratore*: "delectationis causa, cum est otium, legere soleo" (2, 14, 59).

Si se tiene más lapso, hasta se podrá *escribir*. Cicerón, en la misma obra, dice que se dedicará a escribir en cuanto se lo permita el ocio (1, 1, 3), a imitación de los griegos, Heródoto, Tucídides, Filisto de Siracusa, quienes, en cuanto lograron tener ocio, se retiraron a escribir *historia* (2, 13, 55-57).

La *filosofía* es otra de las nobles ocupaciones del ocio. Lo ideal sería hasta poder dejar el trabajo de cada día u organizarlo de tal modo que uno pudiera dedicarse a la filosofía (Cfr. ARISTÓTELES, *Polít.* 1255 b, 37) y como opción a la *política*.

La filosofía es, en efecto, o un lenitivo contra el dolor, proveniente tanto del desastre de la política cuanto de los problemas familiares (CICERÓN, *Acad. Quest.*, 1, 2), o para abastecerse espiritualmente con vistas a una acción posterior, para sacar preceptos que aplicar en un vivir honrada y felizmente (*De Off.*, 3, 2, 1).

Séneca propone buscar la tranquilidad y revestirla del espíritu superior, independiente del giro de la propia fortuna y de los acontecimientos. En ese ocio lo que debe aprenderse es a despreciar la muerte (*Ep.*, 4, 36, 8).

En este tipo de *meditación*, al someter la razón, se someten a la vez las pasiones (*Ep.*, 4, 37, 4). Este es el ocio buscado por nuestros poetas del Siglo de Oro. Así decía Fray Luis en la Oda *La Vida retirada*:

"Vivir quiero conmigo,
gozar quiero del bien que debo al cielo
a solas sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo" (36-40).

Séneca afirma taxativamente que el "otium sine litteris mors est" (*Ep.*, 10, 82, 3). ¡Cuántos poetas deben sus versos a sus ocios! Ovidio, por ejemplo, llama claramente a sus poemas "otia nostra" (*Tr.*, 2, 224). ¿De qué manera, pues, vencer la inercia y hasta la desidia, sino con el ocio, que Cicerón califica de moderado y honesto? (*Brut.*, 2, 8).

En él también se puede *planificar* el trabajo, como dice Catón que hacía el Africano, el cual, cuando no hacía otra cosa, meditaba "in otio de negotiis" (CICERÓN, *De Off.*, 3, 1, 1). Así el trabajo que siga al ocio será más efectivo y rendidor. Así serán creadores el ocio y el trabajo.

En fin, estos diversos aprovechamientos del ocio son la meta del sabio, quien se retira del bullicio, del ajetreo, para pensar o hacer algo útil, para cultivar, no la tierra al estilo de Horacio, sino la inteligencia y el espíritu, como tan bien lo expresó nuestro Fray Luis de León en la *Vida Retirada*:

"¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido!" (1-5).

1.4. — Algunos emplean su ocio en grupo, en *compañía de los amigos*. Ciro, poco después de tomar Babilonia, según refiere Jenofonte, se reunía con sus amigos, a veces tras largas horas de atender en audiencia a la gente que se agolpaba para verlo y consultarlo. En una ocasión se expresó en el sentido de que sería capaz de renunciar al resto de la felicidad si hacer grandes cosas se reducía a no poder tener un rato de ocio para holgarse con sus amigos "sjolén éjein metá tôn filón eufanthénai" (*Cirop.*, 7, 5, 42). Ese momento reposaba al dialogar con ellos (*Ibidem*, 47), aunque fuera con uno solo (*Ibidem*, 52).

También Aristóteles en su *Política* (1313 b, 3) habla de "sjolé" en el sentido de reunión y conversación con otros.

Un valor parecido tiene otium entre los romanos. Cicerón escribe a Atico que confía poder tener ese rato cuando "in otium Venerimus" (*Ep. At.*, 1, 7). Ocio que, como dirá en otro lugar (*Part. Orat.*, 1, 1), es de la máxima importancia para dialogar, aquí entre padre e hijo sobre oratoria.

1.5. — Además la palabra "sjolé" da lugar a *escuela*. He aquí uno de los ocios grupales más interesantes, pues ésta, hoy institución social, comenzó siendo simplemente la reunión, luego el lugar donde se juntaban los que querían aprovechar su tiempo en algo productivo, aprendiendo de los que más sabían.

Los griegos clásicos usan "sjolé" como reunión con otros (Cfr., 1, 4) y más tarde como lugar de reunión para el estudio. Así Dionisio de Halicarnaso (*Isócrates*, 1; *De la elocuencia de Demóstenes*, 44); Plutarco (*Pericles*, 35; *Obras Mor.*, 42 a, 43 f); Arriano (*Epict.*, 1, 29, 34; 3, 21, 11).

En latín "otium" es fundamentalmente el aprovechamiento del tiempo libre como lo hemos presentado hasta ahora, pero sin el valor de "reunión" y mucho menos de lugar de estudio o "escuela". Cicerón nos dice que tomaron el término de los griegos para este fin. Son claros algunos pasajes a este respecto. En *Disputationes Tusculanae* (1, 4, 7) dice que, al estilo de los griegos, nos atrevimos a tener "escuelas", es decir, a juntarnos para ejercitarnos, fundamentalmente en la lectura y discusión. Así "schola" hace referencia principalmente a la disputación filosófica (*De Off.*, 2, 25, 3). Utiliza también el término

claramente en el sentido del "lugar" donde se habla, escucha, disputa y se aprende (*De Orat.*, 1, 13, 56); en ella se sientan (*Ibidem*, 1, 22, 102); o de ella se van (*Orat.*, 27, 95). En tiempo de Quintiliano ya era frecuente el término por el lugar (Cfr. escuela/casa 2, 3, 10; 5, 13, 45; escuela/foro 5, 13, 36.*

2. — Ocio y trabajo.

Aristóteles afirma que es natural tanto el trabajo como el ocio, que ambos son necesarios, pero que el buen uso del ocio es el principio de todas las cosas y el fin del trabajo (1337 b, 3-35). Compara en otro lugar el ocio a la paz, pues si ésta es el fin de la guerra, aquél lo es del trabajo (1334 a, 14-16).

En el ocio las cosas con que se lo llena no tienen ningún fin sino ellas mismas, mientras en el trabajo son necesarias y ordenadas a otros fines (1338 a, 11-13). ¡Cuánta enseñanza se encierra en esta aserción! Hoy, que el mundo es utilitario al máximo, no puede ser comprendida la dedicación de los cultores de lo clásico.

Hoy, que todo se mide por objetivos de la máxima producción y del mínimo esfuerzo, no se entiende que haya gente dedicada a cosas improductivas, como son las disciplinas clásicas. Pero los verdaderamente libres son los que se consagran a ellas, somos nosotros, que perseguimos el ocio, que buscamos lo bello por la belleza misma. Los que se afanan por el trabajo —lamentablemente todos tenemos también que hacerlo— no podemos hallarnos en él, porque estamos privados de libertad, porque servimos a otros fines, a otros que, al decir del mismo Aristóteles, no se poseen (*Polít.*, 1338 a, 4-5). De ahí que el trabajo nos cueste. Fuimos condenados a ganarnos el pan con el sudor de la frente (*Génesis*, 3, 17).

Justamente el griego "pónos" es "pena" y "trabajo" al mismo tiempo, de donde fatiga (Cfr. *Iliada*, 1, 467; 17, 158; 15, 568; *Pínd.*, *Ist.*, 6, 79); lucha, combate (11, 6, 77; *Hes.*, *Teog.*, 881); sufrimiento moral (*Esq.*, *Pers.*, 327; *Sóf.*, *Ed. R.*, 233; *Pínd.*, *Nem.*, 10, 147), de donde pasará a fruto del esfuerzo (*Jenof.*, *An.*, 7, 6, 9, en cuyo sentido se usarán luego "érgon" y "prágma").

En el ocio, según Aristóteles, estará la felicidad y la vida bienaventurada, pues el ocio tiene fin en sí mismo (*Polít.*, 1338 a, 1-4), no así el trabajo, de ahí que en otro lugar propusiera que el que pudiera encomendar a otro su casa y compromisos se dedicara a la política o filosofía (*Polít.*, 1255 b, 36-37).

Pareciera, sin embargo, que aquí incitáramos a la inercia y a la vaciedad de una ociosidad mal entendida que ya condenamos (Cfr. 1.1 y 1.2). Está claro que del trabajo no nos podemos librar. Sólo los ricos pueden. Esto ya lo vio también Aristóteles, quien afirma que para disfrutar del ocio conviene disponer de muchas de las cosas necesarias (*Polít.*, 1334 a, 18-19).

Frente a algunas excepciones, la mayor parte de los mortales nos vemos obligados a estar casi todo el día trabajando, unos por necesidad, otros por avaricia, todos por falta de libertad. Mientras podamos evadirnos algunos momentos hacia el ocio, nos habremos salvado.

Muchos de los modernos no pueden, otros parece incluso que trabajan por desesperación, que quisieran ahogar en el trabajo sus fracasos y traumas, olvidar sus penas, hacer más ligera su angustia existencial. En el fondo quieren sofocar su cobardía de acudir al ocio en busca de serena reflexión y análisis de sus problemas. A muchos de éstos cabría lo que Plinio decía a su esposa Calpurnia, añorando a la distancia su compañía: "considera qué vida es la de

* Omito intencionalmente otros valores por estar ya ajenos a la pretensión de este trabajo.

aquel que únicamente encuentra descanso en el trabajo y alivio en las fatigas" (*Ep.*, 7, 5, 2).

La civilización deberá proporcionar al hombre moderno el equilibrio entre el ocio-distracción y el ocio-producción. Con él dejará de ser esclavo para ser creador.

3. — Peligros y virtudes del ocio.

El que invierte los valores de trabajo y ocio, o los tiempos de ambos, pone en peligro no sólo su propia estabilidad, sino a su comunidad.

Nosotros, como el legislador de Aristóteles en su *Política*, debemos educar a las generaciones a nuestro cargo tanto para el trabajo como para el ocio, pues, ahora como antes, las ciudades permanecen incólumes mientras se esfuerzan, sea en la guerra sea en el trabajo, pero cuando aflojan, sea alcanzando el poder, sea disfrutando de descanso y esparcimiento, perderán el temple que tenían, al estilo del hierro (Cfr. 1334 a, 2-10).

El trabajo, que yo equiparo aquí a la guerra individual, obliga a los hombres a ser justos y morigerados, mientras el goce de la prosperidad que la paz trae consigo, o el ocio, como paz individual que es a mi juicio, los hará más soberbios. Por tanto, los que tengan riqueza o ventura, los que puedan disfrutar del ocio, tendrán más necesidad de filosofía, de templanza y de justicia (Cfr. 1334 a, 26-34). De ahí que cada uno deberá cuidar cómo emplear su ocio (1337 b, 34-35).

Considero que es diferente el vicio en el uso del ocio del hombre iletrado y del cultor de la inteligencia.

3.1. — El primero, por ignorancia, cae en uno de estos tres peligros: o lo pasa en el juego, o lo convierte en tiempo vacío, o se enfrasca más en el trabajo.

Contra el *juego* ya alertó Aristóteles en su tiempo, porque debía utilizarse sólo en medio de los trabajos, como medicina para lograr el descanso, pero no como un fin en sí mismo (*Ibidem*, 35-42). (Cfr. arriba 1.2).

Hay también aquellos que convierten su tiempo libre en *tiempo vacío*, en mera pasividad, de donde se accede a la inercia, a la abulia, al "agradable mal" de Eurípides (Cfr. 1.1). Conviene a éstos el reproche que Saint Exupéry dirigía en *Tierra de hombres*: "¡Cómo llenan, cuando son libres, sus absurdos y pequeños domingos!".

Otros se lo pasan *trabajando*, porque se aburren cuando les toca la inactividad cotidiana tras sus ocupaciones u obligaciones. Estos tales, como decía Joseph Pieper, invierten la orden de "ganarás el pan con el sudor de tu frente, es decir el "trabajarás para vivir", en "vivirás para trabajar" (Cfr. su *Catecismo del cristiano*.).

3.2. — El cultor de la inteligencia está en inminente peligro de convertir su ocio en *retirada egoísta*. Cicerón dice que el hombre de talento, si no tuviera que preocuparse por el sustento, abandonaría los negocios por el ocio y el estudio (*De Offic.*, 1, 44, 4).

Es claro que no debe dedicarse al estudio abandonando sus deberes, públicos o privados, salvo como paréntesis (*Ibidem*, 1, 6, 2), y esto por otro tipo de razón, por haber uno nacido no para sí mismo únicamente (*Ibidem*, 1, 7, 3), pues primero está la comunidad (1, 44, 3), y los hombres deben anteponer las obligaciones para con los demás a los deseos de consagrarse al cultivo del entendimiento y de la sabiduría (*Ibidem*, 1, 44, 4).

4. — *Ocio y libertad.*

Es evidente que el *ocio verdadero es del hombre libre* o del hombre cuando es libre. Por supuesto que para el esclavo no hay ocio y que el hombre no puede aprovechar, ni siquiera disfrutar, el ocio, cuando no tiene libertad. En efecto, la libertad es, según definición de Cicerón, “potestas uiuendi, ut uelis” (*Paradoxa Stoicorum*, 5, 1, 2), “poder vivir cada uno a su antojo”, y no es justo que tanto los esclavos antiguos como los modernos no disfruten de esta “potestas”.

Es claro, pues, que debemos reclamar este derecho para todos los hombres, pues, según Justiniano, la libertad es una “*facultas naturalis*” (*Inst.*, 1, 3, 1), pisoteada, antes y ahora, por la fuerza —v.gr. el esclavo de cualquier tipo—, o paradójamente vedada por la propia ley (v.gr. el preso, porque le han sido quitados ciertos derechos; o el ciudadano cumplidor, a quien no se le permite, por respeto de los derechos de los demás, hacer todo lo que se le ocurra).

Así, el esclavo, según Aristóteles, no pertenece a sí mismo, sino a otro, es una posesión de otro hombre (*Polít.*, 1254 a, 14-15).

4.1. — Como ya hemos dicho —y lo vio Aristóteles— el ocio no es para los esclavos (*Ibidem*, 1334 a, 20-21). Evidentemente que hay muchos tipos de esclavos, asignándose a éstos aquellos hombres de hoy —y lo somos la mayoría— que debemos realizar *trabajos asalariados*. Tales trabajos son viles, pues privando de ocio a la mente la degradan (*Polít.*, 1337 b, 11-14).

Todo trabajo asalariado, en efecto, indica un tipo de sumisión, dependiendo del tipo de dueño el poder gozar de más o menos libertad. Por razones de la subsistencia, de la familia, del cumplimiento del deber, etc., es uno incapaz hasta de reaccionar virilmente para salir de dicha situación, al estilo de los esclavos antiguos (Cfr. *Polít.*, 1334 a, 21-22).

Otro tipo de esclavo es el que *busca siempre la utilidad*, fin impropio de personas magnánimas y libres (*Polít.*, 1338 b, 2-4). Esto sí que es posible y necesario evitarlo. Haríamos, si lo logramos, un mundo más humano y seríamos auténticamente libres, pues nos desembarazaríamos de nuestra propia ambición.

Es, pues, libre el que disfruta de ocio, y no sólo por el hecho de poder hacerlo, sino porque se dedica a cosas que no persiguen la utilidad. ¡Qué acertado el razonamiento aristotélico que, cuando habla del aprovechamiento del ocio, cita a la música, pues la considera divertimento digno de los hombres libres (Cfr. *Polít.*, 1338 a, 21-24), al no tener otro fin que ella misma (*Ibidem* 12).

En este aspecto el ocio es liberador por antonomasia, pues en él nos sentimos dueños de nuestro propio tiempo, nos evadimos de las ataduras que nos imponen los demás, “no estamos bajo ningún rey, cada uno goza de sí mismo”, al decir de Séneca (*Ep.*, 4, 33, 4). En él tenemos la ocasión de encontrarnos a nosotros mismos en el recinto del espíritu, en la intimidad. Aunque sea brevemente, por lo menos ahí podemos hallar el desahogo de las preocupaciones y angustias que la lucha por el sustento y la vida nos imponen.

4.2. — Desde este aspecto, el ocio es también la *huída*, pudiendo llegar a ser el *recurso* de ese hombre moderno angustiado existencialmente. Los clásicos nos han mostrado también este camino. Cicerón pasó por estas dos experiencias. En dos períodos de su vida se retira a sí mismo el hombre público que era.

Después de un largo exilio de 18 años, al volver a Roma se encuentra que puede hacer muy poco en la época del primer triunvirato, cuando ya se anun-

cian las diferencias entre Pompeyo y César, por los años 54 y 52. Es justamente este período en el que escribe el *De Legibus* y el *De Republica*.

La otra ocasión en que huye hacia sí mismo coincide con su divorcio de Terencia (año 46), con la pérdida de su hija Tulia (45) y con el advenimiento de César a la Dictadura. Esto ocurre entre esos años y es precisamente el período en que escribe el *De finibus bonorum* y el *De Officiis*, entre otras obras.

Su postura es, por un lado, huída ante los problemas, por otro, recurso para no quedarse perdido en la vorágine de los sucesos. En su *De Officiis* nos dice respecto del recurso: "mi ocio se debe a la falta de empleo, no del deseo de descanso, pues, extinguido el Senado y suspendidos los juicios, ¿qué puedo hacer digno de mí en la curia o en el foro? (3, 1, 2), ya no hay República" (2, 1, 3).

Respecto de la huída, afirma: "Huyo de la vista de hombres perversos que abundan tanto y estoy solo cuanto puedo" (*De Off.*, 3, 1, 3). Desde entonces, ¡cuántos casos por el estilo podría contarnos la historia! Lo que importa es que se sepa aprovechar esos momentos como Cicerón.

5. — Ocio y cibernética.

Estamos en la era de la cibernética, en la era de las máquinas, las que pueden ser instrumentos para hacer más cosas, dándonos con la mayor potencia aumento de libertad, o restándonos ésta por la deshumanización a que también pueden llevarnos.

Digamos de entrada que, por más cosas que puedan realizar las máquinas, sólo podrán absorber nuestros trabajos serviles y hacer otros, mas nunca podrán crear en el auténtico sentido de la palabra, labor reservada al hombre.

Se exagera cuando se dice que los computadores son capaces de pensar como el hombre. El pensamiento que poseen es sólo el *algorítmico*, es decir, el regulable, el mecanizable. Nunca serán capaces de escribir otra *Iliada*, de inventar una ley como la de la gravedad, de componer un concierto como el del Emperador de Beethoven.

Desde este aspecto nunca nos suplantarán, pues hasta ahora ni siquiera han copiado el cerebro humano. Suponiendo, incluso, que lo hicieran, llegarán únicamente a lo deductivo, a lo que es aplicación de procesos, algoritmos en suma. No serán capaces de descubrir el pensamiento *heurístico* del hombre, que es también y, sobre todo, delirio, inspiración, intuición. En efecto, el espíritu humano llega a soluciones por caminos casi milagrosos; las máquinas por secuencias perfectamente seriadas.

Podrían copiar del hombre lo que éste tenga de "*empírico*", pero no de "*nouménico*", según la distinción kantiana. Podrán copiar lo que tenga de determinado, de sujeto a "causalidad", pero nunca llegarán al acceso del asiento de la libertad.

5.1. — Las máquinas, sin embargo, pueden *deshumanizar* si se erigen en fin, si desplazan al hombre. El mundo deberá cuidar, pues, de que éstas sean ejecutoras de planes de orden superior, como afirmaba ya Platón del "*sybernétes*" —etimología de cibernética—, pues el "piloto" recibe órdenes y las ejecuta sin más (*Gorgias*, 511).

Otro tanto afirmaba Aristóteles, quien distingue dos tipos de instrumentos: los inanimados, como el timón, los animados como el vigía o piloto (*Polít.*, 1253 b, 28-30).

Al aumentarse y perfeccionarse las máquinas, éstas deberían, cada vez más y mejor, realizar los trabajos serviles y permitir de ese modo más tiempo libre al hombre. Con todo, en la actualidad sigue siendo éste un esclavo de otros, sean personas físicas o invisibles sociedades, pues es a ellos que vende su tiempo, sus brazos, su cabeza.

La civilización no se incrementará con la sola producción, con los inventos de máquinas cada vez más perfectas, si por otro lado se priva al hombre de dignidad, si no se las aplica a ayudarlo o a reducir sus horas de trabajo.

Este propósito se va haciendo realidad en el mundo y no sólo en razón de la mayor producción por las máquinas. Mucho han contado también en esto las huelgas y quejas de los propios obreros, el clamor de las Sociedades Internacionales y la acción de ciertos Gobiernos. Recordemos que hacia 1935 León Blum proponía crear en Francia el "Ministerio de los Ocios".

5.2. — Retomamos nuestro punto de partida: el ocio. Es claro que, al llegar a este momento de su historia, la humanidad se enfrenta con el ocio como "problema", no como solución. En efecto, ¿podrá la civilización del mañana cuidar a la masa, al reducir tanto las horas de trabajo? ¿Le podrá dejar hacer lo que se le ocurra?

Una parte de esa responsabilidad deberán absorberla los medios de comunicación, pues deberán intervenir para graduar esa gran cantidad de horas de ocio, distrayendo, sí, pero a la vez proporcionando, ampliando conocimientos, educando. De otra forma, siempre existirá el peligro de que la interrupción de la vida cotidiana se convierta en ocio improductivo y hasta dañino.

Estará el peligro de que, como las tabernas ayer, se llenen los clubes hoy de gente que se refugie en el alcohol, o que se enfrasque en los vicios, para evadirse. Como muy bien dice un proverbio inglés: "sólo el 'gin' permite salir de Manchester". He aquí el problema de muchos hombres de hoy, a los que de nada les servirá el lanzarles reproches. Todos tienen *derecho* al ocio y el ocio tiene derecho a no ser sin más tiempo perdido.

Todos significa incluso las mujeres, a quienes debemos los hombres reconocer su trabajo. En muchos casos quedarse en la casa al frente de las labores de la misma entraña más trabajo y tensión que fuera.

Hasta ahora, como afirma Evelyne Sullerot, mejor cuadraba hablar del "tiempo libre" y de la "ocupación" de ellas, pues a juicio de los hombres no les eran aplicables los términos equivalentes de "ocio" y "trabajo" (Cfr. *Janus*, N° 7, oct. 1966, p. 197).

De no graduar y hacer provechosos los ocios, de no regular y humanizar bien el trabajo de las máquinas, llegaremos a encontrarnos con que el *equilibrio* a que aspiramos, y al que en no poca medida contribuyó siempre el trabajo, se rompa, siendo más perjudicial para la humanidad.

En efecto, sabemos del provecho de la terapéutica por el trabajo, conocemos que muchos lograban realizarse en él. Ahora bien, mañana, ¿llegará el ocio a poseer la atracción que hasta hoy tenía el trabajo? Deberá ser, a mi entender, al menos el logro de una "civilización de los ocios" hacia la que caminamos.

MANUEL J. SÁNCHEZ MÁRQUEZ

PARTICIPACION Y ACTITUD CONTEMPLATIVA

1. — *Introducción*

Etienne Gilson dice que “todo pensador cristiano es realista”;¹ y parece que Sto. Tomás pensaba lo mismo cuando interpreta a San Agustín de un modo no estrictamente platónico por las exigencias de la fe.²

Este realismo gnoseológico le permite a Sto. Tomás una apertura al ser real, porque entiende que la inteligencia no llega al acto de entender sino por una participación del objeto inteligible que existe en acto, que existe fuera del sujeto.³

El término del conocimiento humano es la realidad, la verdad de las cosas; pero en este conocimiento hay algo que está más allá y que, en último término, es lo definitivamente valedero: la perfección de la inteligencia al conocer una piedra, dice el santo, no le viene tanto de la tal piedra sino de aquella realidad suprema de la que la piedra es una participación.⁴ La riqueza del acto inteligente reside, precisamente, en abrirse a los seres reales, no a ficciones sino a entidades ontológicamente densas, y en éstas a aquella trascendencia que está por encima del mismo entendimiento humano.

Esto es lo que queremos tratar aquí: cómo el realismo gnoseológico le permite a Sto. Tomás descubrir a Dios presente inmediatamente en todas las cosas. Cómo mira la naturaleza y la estudia porque ama en ella la obra de Dios.

Aristóteles, dice el mismo Gilson, es realista porque pone el reino del hombre en este mundo: los cristianos son realistas porque el Reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el apoyo necesario para elevarse a El.

A este respecto dedica el Aquinate un capítulo de su *Suma contra los Gentiles*,⁵ asumiendo no sólo el proceso racional de los efectos a la causa sino invocando el testimonio de San Pablo que dice “lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las creaturas” (*Rom.* I, 20). Más adelante (*C. G.* II, II) dirá, citando al Eclesiástico, que las creaturas nos llevan a Dios porque en ellas despararramó su Sabiduría; por ello la consideración de las creaturas tiene la virtud de producir en nosotros admiración, reverencia, y encender nuestro amor a la bondad divina. Pero más aún, somos elevados a una semejanza con la sabiduría divina al conocer aquellos seres que Dios mismo conoce en su pensamiento creador.

El inmanentismo gnoseológico, al negarse a la metafísica, está impedido de acceder a estas afirmaciones, clausura el camino de encuentro con Dios a través de las cosas, de descubrirlo en cada flor, en cada prójimo, de recibirlos a éstos como locuciones divinas que invitan a un diálogo, que invitan a la religión. En la dimensión de la inmanencia el cosmos queda mudo porque el hombre se vuelve sordo, la creación ya no es más, como para Sto. Tomás, la “voz del Verbo de Dios”, la voz que dice hacia afuera (*ad extra*) lo que la inte-

¹ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie medievale*, Lib. Vrin., París, 1948, cap. XII.

² *De Spiritualibus Creaturis*, a. X, ad 8m: “...Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur...”.

³ *In De Div. Nominibus*, 625.

⁴ I-II, q. III a. 6.

ligencia divina concibió en su intimidad.⁶ Al desvincular las cosas de Dios éstas pierden dignidad, se han desvalorizado todos los bienes, aún la vida misma; lo profano ha sido profanado.

2. — *Las Cosas: Vestigia Dei*

Entender las cosas en el solo marco del orden sensible no basta,⁷ así entendemos tal vez algunos aspectos, pero no calamos hondo en la existencia misma que se nos muestra.

En cambio, la penetración metafísica, respetuosa y enamorada del misterio del ser, se abre a un campo de proyecciones inauditas para el que no supo llegar. Las creaturas aparecen como fundadas en el ser mismo de Dios,⁸ son la expresión del Verbo Interior que es la segunda persona de la Sma. Trinidad. Por ello es que al contemplar las cosas nos remontamos a Dios: El es quien constituye las creaturas con su ciencia, que es autoconocimiento de su propia esencia. Esas creaturas, causadas así por Dios y reguladas entitativamente por El, a su vez causan y regulan nuestra ciencia;⁹ son el trampolín que nos lleva a la intimidad del Creador: la mirada “inteligente”, penetrante, escudriñadora, no se detiene en ellas sino que se eleva al Cielo. La inteligencia del hombre entra en comunicación con la inteligencia divina por esta consideración de las creaturas.

Dios las ha hecho partícipes de su realidad, de su esencia y de su existencia, por eso son “*vestigia Dei*”.

Dios es el Acto Puro, es el mismo Ser. Toda creatura en su intimidad más radical, que es su acto existencial, fundante de cuanto hay en ella, no es sino participación suya, Dios está presente en ella causando, sustentando, su existencia total.¹⁰

Dios es el Sumo Bien. Es el distribuidor de toda perfección, El determina el “modus”, la medida en que cada creatura ha de participar de su esencia divina.¹¹

La realidad, pues, que sea cada cosa ha encontrado su camino de nacer a esta participación por una doble instancia. De un lado Dios las constituye “ejemplarmente” con su ciencia, en el seno mismo de su pensamiento y allí tienen las creaturas su ser más “verdadero”;¹² de otro lado les concede la ratificación de su entidad creatural poniéndolas en sí mismas por un decreto de su voluntad que “aprueba” el proyecto de la “esencia creadora”.

El pensamiento divino obra como “causa ejemplar” por la idea concebida que hace de modelo, en este sentido esta idea divina es “creadora”, unidas la

⁵ C. G., I, XII.

⁶ *In Sent.*, I, dist. 27 q. 2 a 2. solutio II ad 3m.

⁷ *De Potentia*, q. III a. 5.

⁸ *De Veritate*, q. IV a. 8.

⁹ *De pot.*, q. VII a. 10 ad 5M.

¹⁰ *S. Th.*, I q. VIII a. 1 - *In De Div. Nom.*, V, lect. 1 n° 629.

¹¹ *In De Div. Nomb.*, VIII, lect. IV, n° 775.

¹² *De Ver.*, q. IV a. 6 (como veritas rei, no veritas predicationis).

¹³ *S. Th.*, I, q. XIV a. 8 (la ciencia divina como causa ejemplar y causa eficiente en unión con la voluntad).

ciencia y la voluntad divinas será la “causa eficiente” que pone en la existencia a la creatura.¹³ En frase de Mons. Derisi, “somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios nos ama”.

3. — *El Hombre: Ad Imaginem Dei*

Ahora bien, entre las creaturas hay un cierto orden de perfección, según el “modus” (la medida de su ser) que Dios le regaló a cada una; de manera que cada cual pronuncia el nombre de Dios con su acento singular.¹⁴

En la base están aquellas inertes que al menos con su ser presentan su voz; más alto entonan aquellas que recibieron la vida; pero el tono principal en esta armonía corresponde, ciertamente, a las creaturas intelectuales: el ángel y el hombre.¹⁵ Vamos a detenernos en este último.

La antropología tomista se corona en la idea de la “imago Dei”.

Toda creatura es “vestigium Dei” porque nos remite a Dios como a su causa en razón de la semejanza que de El tiene,¹⁶ pero esta semejanza es “imperfecta”. En cambio el hombre, por su potencia intelectual, entra en la línea de la imagen o “semejanza específica”, es decir, que por ello es posible tener acceso a algunos constitutivos intrínsecos de Dios.¹⁷ O sea que el hombre, en su capacidad intelectual, por la nobleza de su potencia contemplativa, nos revela de un modo superior, nos adentra más en la estructura íntima de Dios.

El hombre no es, como el Verbo Unigénito, “la” imagen de Dios en el pleno sentido, pero está hecho “ad imaginem Dei”: a imagen de Dios. El “hombre está hecho a imagen de Dios, esta preposición ‘a’ indica un movimiento tendiente a la perfección”.¹⁸

El hombre se encuentra a una distancia de la Imagen de Dios, pero puesto en un orden y una tarea de asemejarse a ella. Esta Imagen de Dios es la segunda persona de Sma. Trinidad, por lo tanto, podemos concluir que el hombre tiene como tarea reproducir en sí al Hijo de Dios.¹⁹ Y el hombre es más imagen de Dios en cuanto imite más a Dios en su conocimiento y amor de sí: hay, pues, en esta línea tres peldaños: uno según la aptitud natural para conocer y amar a Dios, propia del espíritu, común a todos los hombres; otro es el conocimiento y amor de Dios que otorga la Gracia, aquí están los justos, y por fin, el grado más perfecto, que alcanzan los bienaventurados en el cielo.²⁰

El cuerpo del hombre, si bien de por sí queda a nivel de simple vestigio, sirve de manifestación sensible, sea en su aspecto, sea en sus operaciones, de su forma sustancial que es el alma: todos tenemos experiencia de reconocer la verticalidad de un espíritu elevado y más aún de un hombre santo, que se muestra en sus obras y hasta en su mismo rostro.

He aquí que el hombre conjuga en sí el carácter de vestigio de Dios por su cuerpo y de hecho “a imagen” suya por su espíritu, y tiene la tarea de imitar cada vez más al Verbo mismo de Dios, de ser cada vez mejor expresión de

¹⁴ LAFONT, *Estructura y Método de la Suma Teológica*, Rialp., Madrid, 1964, pág. 31.

¹⁵ S. Th., I, q. XCIII a. 2.

¹⁶ In Sent., I, dist. III q. II a. I.

¹⁷ In Sent., I, dist. III q. III a. I - S. Th., I, q. XCIII a. 6.

¹⁸ S. Th., I, q. XXXV a. 2.

¹⁹ S. Th., I, q. XCIII a. 1 - q. XXXV a. 1-2.

²⁰ S. Th., I, q. XCIII a. 4.

Dios mismo. La posibilidad de esta tarea de conocimiento y amor de Dios, en su aspecto natural y sobrenatural, pasa por la "lectura" que ha de hacer en la creación: donde descubre los vestigios de Dios en las cosas y se descubre a sí mismo como hecho "a imagen" de Dios.

4. — *Cristo: Imago Dei*

Pero no termina allí su mirada, pues hay una creatura que encarna la misma Palabra de Dios, el Verbo Unigénito, la Imagen intratrinitaria. La manifestación suprema de Dios en las creaturas es la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo.

El hombre tiene una cierta razón de imagen en cuanto es capaz de conocer y amar a Dios, de unirse a El. Esa naturaleza humana en Cristo se abre a Dios y se une con El no ya por una operación de sus facultades sino en la indisolubilidad de un ser personal, de un "esse personale".²¹

Dice Sto. Tomás que Cristo quiso manifestar su divinidad a través de su humanidad. A este fin concurren sus palabras y obras.²²

Esta economía es posible porque existía la anterior de los vestigios y del hombre como reveladores entitativos de Dios.

5. — *Los Signos Sacramentales*

Naciendo del mismo Verbo encarnado encontramos un cuarto ámbito, los sacramentos, en el que las creaturas significan una realidad divina.

Comentando las Sentencias de Pedro Lombardo dice el Santo que los sacramentos tienen, además de su causalidad sobrenatural, una misión de dar a conocer por una forma visible la gracia invisible. Y esto lo hacen a la medida del hombre, es decir, con imágenes sensibles.²³

Al tratar en la Suma Teológica los sacramentos, los especifica desde su función de signos de salvación, y distingue en ellos las materias sensibles (el agua del bautismo, p.e.) y la palabra a que van unidas (en el ejemplo, la fórmula "yo te bautizo"): aplica a estos elementos, materias y palabra, el esquema de la unión de la Palabra (el Verbo) de Dios y la humanidad de Jesús: las palabras son el signo que especifica la materia sacramental, y le confiere a ésta también su carácter significativo, la materia recibe su fuerza de la palabra.

De este modo el sacramento nos habla por las palabras directamente a la inteligencia y por la materia toca nuestros sentidos.²⁴

6. — *Conclusión*

Ciertamente, la audición de la voz de Dios que se manifiesta en las creaturas no se da siempre del mismo modo.

En el plano de los vestigios hay distintos acentos entre el estático paisaje, el fuego que arde o el agua cristalina que corre, una flor que se abre o una

²¹ S. Th., III, q. IV a. 1 ad 2m - III, q. II a. 10-11.

²² S. Th., III, q. XL a. 1-3.

²³ In Sent., IV, dist. 1, 1, 1 q. 1 a. 3.

²⁴ S. Th., III, q. LX a. 1, 4, 6.

fruta que se ofrece madura, y un pájaro que trina o el cachorro que nos mira y se estremece, porque nos ha reconocido.

En el hombre algo nos dice su cuerpo, como reflejo del alma; pero aunque no lleguemos a contemplar las potencias superiores en sí mismas, sin embargo, por sus operaciones alcanzamos a descubrir su dignidad (por ej. cuando nos maravillamos ante un razonamiento acabado o una idea brillante, escuchamos una poesía o admiramos una obra bien hecha). La perfección del hombre en la beatitud no la conocemos ahora, tampoco nos llega el interior del alma en gracia; pero sí encontramos sus obras: frente a ellas la lectura inteligente ha de ser ayudada por la fe.

En el caso de Cristo se repite lo que dijimos del hombre: pues se trata de una creatura (la humanidad) asumida por el Verbo de Dios. La sola inteligencia natural, para sintonizar el mensaje que se le envía, ha de ser redimensionada por la fe. De lo contrario no ha de pasar de descubrir un hombre superior que refleja mejor a Dios por la perfección alcanzada, pero que es solamente un hombre: ad Imaginem Dei y no, como en realidad, la misma Imago Dei.

Por último, los sacramentos nos exigen una mirada sobrenatural más fuerte que las anteriores. Su fuerza de signos vale en el plano de la fe, su especificidad es sobrenatural.

7. — *Invocación*

Este recorrido lo hemos hecho partiendo de afirmaciones metafísicas y teológicas, hemos llegado mediante algunos razonamientos, dando explicaciones. Ojalá no estuviéramos condicionados por el espíritu "mecanicista" y desinteriorizado de la modernidad y pudiéramos alcanzar espontáneamente al menos los niveles naturales, entonces nos costarían menos los sobrenaturales. Esta es una cualidad de los hombres simples (II-II q. 180 a 4 resp.).

Afirman los biógrafos de Sto. Tomás que su vida espiritual se alimentaba de la contemplación de la humanidad de Jesucristo; en el *Compendium Theologiae* dice: "la humanidad de Cristo es el camino por el cual llegamos a la Divinidad".²⁵

Santo Tomás hizo vida lo que descubrió en el estudio.

Nosotros podemos repetir la oración del santo: "Señor haz que mi mente viva de Ti", que al ver las creaturas, al estudiarlas, al tratar con ellas descubramos a Dios, y nos alimentemos de El.

JULIO RAUL MENDEZ

²⁵ *Comp. Theol.*, c. II.

LA COHERENCIA, LEY GENERAL DE LA ACCION HUMANA

Por acción, debe entenderse en el presente contexto, el ejercicio de una actividad, independientemente de que ésta implique o no potencia pasiva y también independientemente de que su perfección permanezca en el interior del agente o que recaiga en otro diferente de él. De este modo el término acción engloba los de movimiento y operación.

La acción humana se encuentra constituida, ante todo, por los pensamientos y las voliciones, y, consecuentemente, por la acción interna de otras facultades y por la acción externa.

En la medida en que escapan a la fatalidad del determinismo de la naturaleza irracional, las acciones del hombre pueden decirse humanas. Ciertas acciones son de suyo humanas —como los pensamientos y las voliciones— porque son de suyo racionales. Otras lo son porque pueden ser informadas por la inteligencia; esta esfera está constituida por los llamados actos imperados por la voluntad. Por último, ciertas acciones se encuentran marginadas de la razón porque ni son intrínsecamente racionales, ni tienen potencia para ser informadas por la razón —tales son las funciones vegetativas— y por eso permanecen ajenas a la consideración de acciones humanas.

La coherencia se predica propiamente del pensamiento, y, en sentido preciso, de las relaciones de los juicios entre sí, en función de la verdad.

Para calificar a un pensamiento como coherente, éste debe cumplir con las siguientes condiciones parciales:

1. La no-contradicción de los principios (juicios primeros inmediatamente evidentes) entre sí.¹
2. La no-contradicción y la secuencia lógica de las conclusiones con respecto a sus principios.
3. La no-contradicción entre las distintas conclusiones de un mismo principio y de las distintas conclusiones de diversos principios entre sí.
4. La no-contradicción entre las implicaciones de las conclusiones.
5. La no-contradicción entre los juicios del entendimiento especulativo y los del entendimiento práctico.

Para ello es indispensable:

- a) La constancia de los juicios originantes (juicios-nervadura).
- b) La revisión continua de los juicios originados y de las implicaciones.

En síntesis, un pensamiento es coherente si sus juicios —ya originantes, ya originados— y las implicaciones de esos juicios relacionados entre sí, no se oponen en la tabla de la verdad.

En tanto que la persona humana difiere del animal en que aquella actúa en función de su inteligencia —de una inteligencia que la guía desde dentro—

¹ No sólo los primeros principios, sino los juicios obtenidos por inferencia. El saber humano no se deduce de los primeros principios, se obtiene —ya sea por deducción de juicios evidentes o a partir de nuevas abstracciones— de acuerdo con ellos.

la coherencia en la persona humana consiste en actuar conforme a lo que se juzga y juzgar conforme a lo que se es —persona humana, sujeta a someter su juicio a la naturaleza de las cosas.

El análisis de la coherencia de la persona humana debe calcarse del análisis de las diversas funciones de las facultades humanas, y de su mutuo enfrentamiento.

Los tipos de incoherencia.

El divorcio entre el pensamiento y la acción transitiva, se funda en un juicio del entendimiento especulativo, con un contenido como el que se ejemplifica: “una cosa es pensar y otra hacer”, o bien, “una cosa es el pensamiento y otra la realidad”. Pero, ¿cuál es la condición de posibilidad que permite el compromiso personal con un juicio como los anteriores? ¿Puede tratarse simplemente de un lugar común? En mi opinión, cabe en el fondo de un juicio con semejante contenido, el convencimiento de la postura racionalista frente al problema del conocimiento.

El nominalismo mitigado² suele pasar por la vida filosófica bajo la insignia del realismo: se hace profesión de fe en lo que se refiere a la independencia de la realidad en función del conocimiento y a su prioridad sobre las consideraciones científicas y gnoseológicas en general. Frente al idealismo, la postura es contrastante en la solución, aunque semejante en el planteamiento del problema gnoseológico; en ambos casos la estructura es similar: ¿Prioridad de la realidad sobre el conocimiento o del conocimiento sobre la realidad? El eje común consiste en separar y aún oponer aquellos dos términos, como si el conocimiento no lo fuera de la realidad, o como si no lo fuera, al menos, el conocimiento abstracto. Existen dos maneras fundamentalmente diversas de considerar la abstracción: o bien como un proceso natural y espontáneo de la mente, vía imprescindible para cualquier tipo de conocimiento intelectual, —también vulgar—, o, por el contrario, como un mecanismo más o menos artificial cuyo resultado no puede ser otro que la disociación entre la realidad y el conocimiento, entre el pensamiento y la vida, entre la teoría y la praxis.

El divorcio, la incoherencia entre la verdad especulativa y la práctica, se fundamenta en no considerar que lo contingente es un modo del ser de lo necesario como una manera de no ser necesario.³ Puede deberse también al nominalismo mitigado que tiende a refundir al conocimiento práctico en la acción transitiva, y, en ocasiones, en el ámbito afectivo.

La ruptura entre el juicio práctico y la volición elícita no cabe sino a través de la decisión de no decidir, o, lo que es lo mismo en el fondo, a través de la decisión de aplazar las decisiones perfectas indefinidamente. La tesis de fondo que respalda semejante actitud, no puede ser sino el voluntarismo, esto es, el convencimiento de que la voluntad no sólo tiene la última palabra con respecto a la elección, sino que es capaz de suplir por el ejercicio deliberativo, y

² La tipificación concreta estaría en un Bergson, en un Hartmann y, en el origen, Francisco Suárez.

³ Cfr. el artículo: “La fuerza psíquica”, *Istmo* nº 112. Relaciones especulativo-práctico. Las cosas necesarias son perfectamente cognoscibles por el entendimiento, mientras que las contingentes, como contingentes, no lo son sino deficientemente, y de éstas no tenemos ciencia sino opinión. C. G., 1.2 c. 55.

que está absolutamente por encima de las motivaciones, o bien dependiendo fatalmente de las más fuertes.

El corte entre el juicio práctico y la acción imperada funciona como alienación. Ella consiste, precisamente, en la ejecución, sin más fundamento que la permisión voluntaria, pero habiendo dejado de lado el proceso deliberativo, y por tanto, la iluminación intelectual.

La contradicción entre afirmaciones del entendimiento especulativo, es en parte, la raíz de la incoherencia en otros ámbitos, y, definitivamente, la causa última de cualquier estilo de incoherencia es un juicio erróneo del entendimiento especulativo.

La incoherencia especulativa

En el ámbito de la incoherencia entre juicios especulativos se encuentra la "doctrina de la doble verdad". Gracias a esta doctrina un sujeto puede certificar la verdad de un juicio especulativo y la de su opuesto⁴ con tal de que afirme que estas verdades se dan en planos diferentes.

La doctrina de la doble verdad constituye, desde luego, un peligro muy grave —quizá el más grave de todos— para la coherencia, y sin embargo, tiene, para fundamentarse, razones de peso.

Vale la pena detenerse en este punto. Dos juicios emitidos desde dos ámbitos distintos del saber, pudiendo parecer, formalmente, contradictorios, pueden muy bien no serlo materialmente, ser realmente compatibles. Las proposiciones: "Todo ser vivo nace y muere", "Dios es un ser vivo", son ejemplos de juicios emitidos desde la biología y desde la filosofía, respectivamente, verdaderas ambas y formalmente contradictorias, y sin embargo, materialmente compatibles desde el momento en que se comprende que todo juicio pronunciado desde una ciencia particular debe matizarse con otro juicio suplementario, tal como: "entendido que la biología se refiere a todos y solamente a los vivientes que caen bajo su objeto, esto es, a los vivientes corpóreos."

Por otra parte, es fundamental comprender que multitud de juicios dictados desde distintos ámbitos del saber, se oponen, en efecto, formal y materialmente, y son incompatibles. En otras palabras, las diferencias entre los niveles del saber, incluso si se trata de niveles tan ajenos como los del saber natural y el sobrenatural, no se resuelven todos los problemas de incompatibilidad judicativa sólo por apelar al sentido real y contextual de los juicios. Por el contrario, para poder hablar de coherencia, es precisa la traducción de los juicios expresados en los distintos dialectos del saber, al lenguaje común del conocimiento humano, capaz de abarcarlos a todos. Este lenguaje común no puede ser otro que el lenguaje del ser, un lenguaje anclado en la metafísica, es decir el lenguaje de la filosofía. Únicamente el saber que puede alcanzar explicaciones definitivas es capaz de determinar el nivel de profundidad con la que explicar otros saberes, lo mismo que definir la extensión de sus dominios respectivos.

La coherencia especulativa, de la que pende cualquier otro tipo de coherencia en el hombre, implica, al menos, el recto aprendizaje de las verdades claves de la filosofía, y la oportuna apreciación de sus implicaciones.

La doctrina de la doble verdad no escenifica el único yerro del que resulta la incoherencia teórica. El relativismo, el subjetivismo, el escepticismo, el

⁴ "Opuesto" en función de las leyes de verdad del cuadro de la oposición de las proposiciones. Cfr. ARISTÓTELES, *Organon*.

pragmatismo y el sincretismo constituyen otras tantas fuentes para la incoherencia especulativa.

La principal, entre ellas, es el escepticismo. Hay que tener presente, cuando se trata de este error, que caen lo mismo bajo su denominación los escepticismos parciales —racionalismos, empirismos, idealismos— como el escepticismo total. Resulta bastante claro que quien, presa del escepticismo, pone en duda la capacidad de conocer, observará una conducta fundamental de suspensión del juicio, aun sin razón alguna para suspenderlo. Puesto que la inteligencia, por su naturaleza misma tiende a la verdad, y no cabe la verdad sin el juicio, una actitud fundamentalmente dubitativa constituye un atentado contra la inteligencia. Respecto a los escepticismos parciales, quedan también afectados por esta crítica en la medida y en el ámbito del conocimiento en el que se introduzca esa parálisis del intelecto que es la duda.

El relativismo, en contraste con el escepticismo, bien puede escapar de la duda. Cabe, para quien lo profesa, que varios juicios incompatibles entre sí, merezcan todos el calificativo de verdaderos gracias a las diferencias de los sujetos que los pronuncian o de las circunstancias en que lo hacen; y cabe, además, que el carácter de tales afirmaciones verdaderas sea también cierto. En síntesis: no puede hablarse de la verdad, sino de las verdades, mutables, cambiantes, provisionales, parciales y, por tanto, relativas. Ante una doctrina de este tipo, hablar de coherencia resulta un sinsentido, porque en su contexto no cabe la incoherencia.

Para el subjetivismo, la verdad es el resultado mecánico de la apetencia del sujeto, ya que es el sujeto el elemento definitivo —principal si no exclusivo, dependiendo de las posturas gnoseológicas— en el conocimiento. Por eso la opinión tiene tanto peso como la certeza; y el juicio práctico tanto valor como el especulativo, porque todas estas actitudes psico-gnoseológicas proceden lo mismo del querer —apetecer es más preciso— del sujeto.

Para el escepticismo no es necesario juzgar, para el relativismo, no es necesario juzgar coherentemente, para el subjetivismo la coherencia es espontánea, se identifica con la apetencia subjetiva. El denominador común consiste en el desprecio por la coherencia, la incoherencia para estas posturas no implica nada negativo.

En un ámbito más reducido, niegan la importancia de la coherencia el pragmatismo y el sincretismo. Para el pragmatismo, el territorio de la coherencia se reduce al ámbito de los resultados. Para el sincretismo el valor de la afición por los opuestos tiene prioridad sobre el valor de la coherencia.

Cualquiera entre los tipos de incoherencia mencionados, tiene su causa en un juicio erróneo especulativo. El modo de corregir una actitud incoherente en un hombre cuerdo, es buscar cuál es el juicio erróneo del que tal actitud pende, y rectificarlo.

Cuando alguna idea no es operativa, ello puede deberse a tres causas: o bien se trata de una idea errónea, o se anula su fuerza por incongruente con otros juicios en su orden, o —si se trata de un juicio práctico— resulta irrealizable por incompatible con el contexto real.

Los universos psicológicos.

Existen en el hombre ciertos tipos de acción, que aglutinan alrededor suyo un cúmulo de decisiones, de juicios, de actitudes posteriores, constituyendo así un sistema, un universo. Hace falta examinar cara a la coherencia, no sólo los universos, sino los universos entre sí.

Cimentan universos, actitudes psicológicas radicales: como la concepción de la felicidad, como la posesión inmediata y a corto plazo de los bienes patentes, como la decisión de sufrir en cada momento lo menos posible, como la determinación de la defensa de los bienes propios incluso a costa del atropello de los bienes ajenos, como la decisión de no decidir nada sino provisionalmente, etcétera.

Por su duración, ciertas acciones se constituyen en universos fundantes, tales como las decisiones vitalicias. Naturalmente todo otro universo psicológico que no encaje con un universo fundante vitalicio, tenderá a ser negado o a convertirse en universo vitalicio sustitutivo de aquél.

La revocación de una elección que haya funcionado como universo vitalicio, producirá una conflagración, y obligará a la revisión de los universos psicológicos dependientes de aquél. Esto confirma, que así como una elección vitalicia procura al sujeto una plenificación psicológica descomunal, su revocación suele implicar tan cuantiosas y profundas revisiones de los universos dependientes, que puede significar su ruina —en la medida, sobre todo, en que afecte más o menos al fin último del hombre.⁵

Por su primado jerárquico también se constituyen en universos fundantes, ciertas decisiones. Estas subrayan aún más que las anteriores el contenido de los valores y sus relaciones mutuas. Multitud de universos dependen de éstos como dependen los medios con respecto a los fines, y como depende lo secundario con respecto a lo principal. Quien estime primordialmente el valor económico (monetario) fundamentará multitud de universos psicológicos en el universo fundamental jerárquico de esta estimación. Muy distinto resultará el conjunto de universos anclados en la jerarquía máxima de los valores culturales, o de los religiosos.

Por su carácter condicionante, ciertos universos asumen el papel de antecedente obligando a otros a funcionar como consecuentes. No es preciso que estos universos tengan un carácter vitalicio ni tampoco un primado jerárquico; sin embargo, junto con los anteriores funcionan como elementos originantes, como integrantes de la axiomática psicológica.

La integridad, característica ineludible de la verdad.

Desde el momento en que la inteligencia se abre al ser, se patentiza que su objeto no está constituido por una parcela del ser ni por alguno de sus aspectos: todo lo real es su herencia. La inteligencia humana alcanza algunos seres —o algunos aspectos del ser— inmediatamente, otros mediatamente y algunos de modo indirecto. De ahí la necesidad del proceso raciocinante. Si se negara el conocimiento discursivo, la inteligencia humana quedaría reducida a un ámbito más estrecho que el del conocimiento sensitivo. Por otra parte, la condición de posibilidad del conocimiento discursivo es el carácter expansivo de la verdad: una verdad implica otras muchas y las relaciones entre juicios verdaderos fecundan verdades nuevas. En suma, no cabe hablar de verdades aisladas, sino de juicios verdaderos concatenados entre sí. Su ley, se llama coherencia.

⁵ Entiéndase que cuando se revoca una elección vitalicia moral, por encima de las consecuencias psicológicas negativas —en un orden restringido— de revisión de universos dependientes, etc., procurará el sujeto el beneficio de la reorientación a su último fin, y de la coherencia con un contexto moral más amplio.

Cuando en un contexto de verdad se introduce un juicio falso, el contexto completo se corrompe. La razón ya se apuntaba antes: el objeto del intelecto es el ser en cuanto verdadero, y no un aspecto verdadero de un ser particular. Esta necesidad de síntesis universal es un testimonio de la naturaleza racional del hombre.

Traicionar la verdad —que representa la adhesión del intelecto con la realidad— equivale a traicionarse a sí mismo.

Las virtudes, garantía de la coherencia.

Las virtudes de la voluntad postulan decisiones fundamentales basadas en un modo de juzgar (en su orden práctico) coherentemente, e implican una certeza (premisa indispensable de esos juicios prácticos) especulativa. Y además estabilizan y facilitan ese modo coherente de juzgar.

La falta de virtud, en un hombre con uso de razón, el obrar ordinariamente de acuerdo con las disposiciones subjetivas, es síntoma de la ausencia del juicio intelectual, y caracteriza las conductas cuya homologación con el deber ser es principalmente externa, cuya regla es más la receta funcional que la prudencia y cuya iluminación está marcada por la imaginación por encima de la inteligencia. Este tipo de conducta responde al infantilismo y es letra muerta.

Las virtudes intelectuales estabilizan y facilitan la coherencia del orden especulativo. El conocimiento científico sin coherencia es imposible. La sabiduría sin coherencia es impensable.

En el extremo opuesto a la estabilidad en la coherencia que proporciona la virtud, se encuentra el provisionalismo especulativo universal, y el provisionalismo práctico universal. Es de sabios cambiar de opinión y de necios cambiar de certeza —como norma de conducta.

La coherencia no implica uniformidad, es lo opuesto a una postura monolítica, requiere armonía y unidad en la multiplicidad y en la variedad. Exige distinguir para unir.

La coherencia, ley fundamental del psiquismo humano.

Lo es, porque el entendimiento y la voluntad están ordenados al ser como verdadero y como bueno, y se unen en su objeto en el que se identifican realmente ambos aspectos, permaneciendo, sin embargo, como dos facultades distintas. El hecho de ser distintas, significa que cabe una ley por encima de las leyes propias de ambas facultades, ley exigida en virtud de la unidad del sujeto: se trata de la coherencia. Lo es porque la verdad implica integridad, el bien apetecido por la voluntad supone conocimiento intelectual, y la acción externa pende, lo mismo, del intelecto, porque en el hombre el punto alfa es la inteligencia. Por su naturaleza misma el actuar del hombre tiene que ser un actuar inteligente. Existe una ley que gobierna la acción intelectual y las acciones volitivas y externas junto con su relación a la inteligencia, esa ley es la coherencia.

MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO
Universidad Panamericana - México

LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO *

“Es grave error, en el que incurren no pocos, dedicar mucho tiempo a la lectura de escritos erróneos, por el afán quizá de estar al día. Utilizan un tiempo precioso para una tarea que no aquieta, que no satisface a la sana inteligencia, que no aproxima a la verdad. Si la vida en la tierra fuera ilimitada tal vez sería hacedero conocer todos los errores que a lo largo de la historia han sido. Pero, dada la limitación del tiempo, parece más sensato dedicar el mejor al estudio de lo que con suficiente seguridad se sabe que conduce a la Verdad (...). La inmensa mayoría de los que aman la verdad, se sentirán afortunados de que les resulte suficiente saber que hay ciertos errores dominantes en su época, para estudiarlos con los juicios críticos correspondientes de autores competentes en las respectivas materias. Tales juicios, siempre que sean fiables, serán acogidos por los que aman la verdad como la liberación de una carga, pues con ello podrán dedicar el tiempo a tareas más provechosas”. (p. 153). El libro que reseñamos es realmente uno de esos que satisface a la inteligencia, porque aproxima a la verdad.

Las abundantes y bien escogidas citas de Santo Tomás llevan, con mano segura, a interesarnos por la verdad. El autor enseña que no se puede mutilar al hombre como hacen ciertos sociólogos, psicólogos, antropólogos, ignorantes del alcance limitado de sus respectivas ciencias. El hombre es un ente complejo, pero *uno*, animado por un espíritu racional que es lo más alto y vigoroso que hay en él. Y ese espíritu —inteligente— se halla ordenado fuertemente a la verdad; su fin es la verdad, y ella ocupa —con el bien— el primer lugar en la jerarquía de los grandes deseos humanos. El libro comienza precisamente con una divertida cuestión que le propusieron a Santo Tomás unos jóvenes alumnos, sobre si la verdad es más poderosa que el vino, el rey o la mujer; y la resuelve en el artículo 1º de la Cuestión XIV de sus *Quodlibetales*.

Verdad y libertad son realidades distintas, pero íntimamente relacionadas. ¿Puede haber señorío sobre uno mismo y sobre las cosas cuando no se sabe qué son las cosas y qué es uno mismo? Si la libertad interesa es porque hay algo más allá de ella misma que la supera y marca su sentido. Y esto no es otra cosa que el bien.

El autor muestra, con gracia y buen humor, pero no sin profundidad, que el encuentro con la verdad, pese al humo que sobre ella han echado, es hacedero; para luego despejar algunos errores sobre la naturaleza de la verdad, y llegar, finalmente, a descubrir a la libre voluntad ejerciendo un papel sustantivo en las diversas opciones intelectuales, lo cual nos ilustrará sobre las raíces éticas del conocer y las condiciones requeridas para el recto saber.

Afirmación de la verdad

Es el tema de la primera parte. Partiendo de la experiencia del error manifestado en las posiciones escépticas —que acusan un lamentable gesto de pereza mental—, explica qué es la verdad: la adecuación entre lo entendido y la cosa. El término “verdad” es analógico —se dice de las cosas y del entendimiento—,

* Sobre el libro de OROZCO DELCLOS, ANTONIO, *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid 1977, 165 pp.

aunque significa siempre una relación de adecuación o conformidad entre el entendimiento y la cosa.

Luego de aclarar qué es la verdad, el autor se ocupa de exponer el error inmanentista, como principal obstáculo actual al conocimiento verdadero. En los tiempos modernos tiene su origen en Descartes, que resucitó las absurdas hipótesis del viejo escepticismo al plantearse la teoría del “sueño coherente”: ‘veo con claridad que no hay indicios ciertos por los que yo pueda distinguir la vigilia del sueño’.

“Descartes *quiere* dudar de toda experiencia, por inmediata que resulte, porque está seguro de que la razón —su razón— es capaz de demostrarlo todo. Despreciando los sentidos y exaltando desmesuradamente la razón, exige que todo juicio sea fruto de una demostración racional. Esto es típico del racionalismo: despreciar toda noticia que no tenga su origen en la razón, incluso la misma existencia de un mundo extrasubjetivo” (p. 42).

“Los filósofos postcartesianos que aceptaron la actitud racionalista, cayeron en la cuenta de la inconsistencia de la demostración de Descartes acerca de la existencia del mundo. Y, al no resultar demostrable, decidieron... ¡su inexistencia! (...) La trascendencia del mundo es sólo aparente, una mera ilusión ‘poco científica’. El ser de las cosas consistiría en ser pensadas y basta. Así se entiende que Hegel diga que ‘ser es pensar’ o ‘ser es ser pensado’ y ‘pensar es ser’. Berkeley: ‘ser es lo mismo que ser percibido’; y para Marx, ser, en último análisis, es sentir o ser sentido.

El inmanentismo, en la práctica, se ramifica en dos grandes líneas. La que considera que las cosas son en cuanto son pensadas por los sujetos particulares: es el endiosamiento del yo que todo lo engloba; y la otra línea que sostiene que las cosas no son más que pensamientos de un gran sujeto impersonal, que sería lo englobante panteísticamente, el Absoluto de Hegel, respecto al cual cada cosa y cada sujeto no serían más que momentos de su evolución, modificaciones del ‘Todo’, que Marx llamará Materia; con ello, la personalidad queda anulada, y se abre paso a los totalitarismos nazis o comunistas” (p. 46). Es preciso notar que gran parte de la filosofía moderna y contemporánea se inspira y arranca de los principios señalados. El marxismo, por ejemplo, es una de sus versiones materialistas.

“La filosofía inmanentista es tremendamente difícil; cuando uno se adentra en ella ha de someterse a un proceso de adaptación de la retina mental, pues es como entrar en un cuarto oscuro, en el que con el tiempo se puede llegar a ver algo en confuso porque todas las cosas que en él se encuentran son en sí confusas; hay que dejar a un lado el sentido común y conseguir uno nuevo para lograr entender algo. De ahí que el neomarxismo o eurocomunismo, al tratar de imponerse por la vía intelectual, pretendan y se esfuercen en crear una nueva cultura y un modo de pensar de espaldas al sentido común, para el que dos más dos no siempre sean cuatro, sino tres y medio o cinco, según los casos, y que incluso puedan ser tres y medio o cinco simultáneamente” (p. 49).

En una de sus muestras de buen humor con que el autor salpica toda su obra nos cuenta la anécdota de un universitario que decía manifestarle su inquietud “filosófica”, comentando que algunas veces dudaba de si él realmente existía. Es obvio, dice, que esto, si se hace seriamente, no es un signo de especial aptitud para los estudios filosóficos, sino síntoma inequívoco de que uno se encuentra mal; y si se coge a tiempo, es posible que con un tratamiento médico adecuado, la cuestión quede cerrada definitivamente.

Pero sin que le haga falta recurrir a la suave ironía, el autor acaba esta primera parte con una esclarecedora crítica del principio de immanencia, “un más allá del pensamiento —aseguran— ni siquiera puede pensarse” en la que nos manifiesta la trivialidad de esta afirmación banal, de la que el inmanentismo saca una conclusión fecunda en consecuencias; entre ellas, materializar el maravilloso fenómeno del conocimiento, cuando éste consiste precisamente en un proceso de desmaterialización de lo material para extraer lo que de sensible e inteligible hay en las cosas. Y a continuación recuerda la teoría sobre el conocimiento de la filosofía perenne, que arranca de Aristóteles y va siendo depurada y enriquecida al pasar por la mente preclara de Santo Tomás de Aquino, quien analiza con rigor el fenómeno cognoscitivo.

Buena parte de la filosofía moderna, basada en el principio de la immanencia, ha exacerbado la proclividad del hombre a hacer de su subjetividad la medida de todas las cosas, la fuente decisoria de la verdad. Así se esfuma la verdad y, con ella, toda norma de comportamiento. Porque si no se sabe si hay verdad o dónde está la verdad, tampoco se sabe dónde está lo bueno y lo malo.

“No es de extrañar que en el marxismo, heredero del más puro inmanentismo —aunque esto pase oculto a la mayoría de sus simpatizantes—, no exista ninguna norma inmutable (...). Todo cabe simultáneamente, porque no hay para el marxismo ni verdad ni mentira, ni bien ni mal; hay tan solo un objetivo: un paraíso imaginario y futuro, en el que todos serían iguales, porque, en rigor todo se confunde con todo —no hay personas, sino individuos— en esa Humanidad impersonal en que nos diluiríamos. Lejos de lo que algunos piensan, los grandes y diversos sistemas inmanentistas —racionalismo, idealismo, existencialismo, materialismo dialéctico— están llenos de contradicciones internas, porque han admitido en su seno —como algo racional— la misma contradicción, el absurdo. La razón humana no puede encontrar satisfacción en ellos. En el fondo, se trata de opciones sentimentales, voluntaristas, que tienen su raíz no tanto en un “yo lo veo así”, cuanto en un “yo lo siento así; o en un “yo lo quiero así”. Son opciones, que proceden de una deformación ética, de una elección incondicionada del propio yo, por encima de los condicionamientos que la realidad no deja de imponer con evidencia. En rigor, son posturas tímidas, medrosas ante la realidad. Y toda timidez encierra un orgullo, la soberbia afirmación de sí como centro del universo, como presunta libertad sin límites. De este modo, tanto las personas singulares como las sociedades imbuidas de este espíritu acaban siempre en graves desórdenes” (p. 65).

El valor absoluto de la verdad

Este es el tema de la segunda parte. Para hacer ver la importancia de esta realidad, el autor expone primero el error subjetivista, remontándose hasta Protagoras —el hombre como medida de todas las cosas— que con una raíz escéptica llega a erigirse en fundador de la verdad; para llegar así hasta nuestros días en que algunos, apoyándose en teorías lingüísticas recientes, afirman que ninguna proposición es capaz de expresar una verdad inmutable.

El subjetivismo, señala Orozco, es incompatible con la ciencia y con el orden social. Por una parte, todas las ciencias buscan conocimientos válidos universalmente, principios reconocibles por todos y no sólo por uno mismo. Por otra, para que las leyes que rigen el orden social sean justas, han de ser leyes verdaderas, “y ni siquiera la mayoría de votos resuelve el pro-

blema de la verdad o bondad de las leyes, si no hay un criterio objetivo. ¿Puede pensarse seriamente que lo verdadero y lo bueno es el resultado de la suma de las opiniones de unos individuos ineptos para conocer por su cuenta lo que es verdadero y lo que es bueno? (...) ¿En nombre de quién una mayoría puede imponerse a una minoría? Sólo en nombre de la naturaleza de las cosas, es decir, de la verdad que trasciende las impresiones subjetivas, que está por encima de la voluntad de los hombres; en último análisis, en nombre de Dios, creador de la naturaleza y de sus leyes.

Pero estas y otras cosas escapan al subjetivismo de cualquier signo, a toda filosofía basada en el principio de inmanencia que, por lo mismo, se muestra incapaz de fundar un orden social en el que imperen la justicia, la verdad, la libertad, el bien. El inmanentismo sólo puede fundar tiranías: de uno, de unos pocos o de muchos" (p. 80).

La verdad está en las cosas, y en el entendimiento siempre que se adecue a la verdad de las cosas. Y las cosas —también el hombre —son *lo que son*, con independencia de apetitos o deseos humanos. Afortunadamente, cuando se ama la verdad no es difícil hallarla, al menos en sus aspectos más fundamentales.

Las consecuencias del subjetivismo, la famosa tesis de la evolución de la verdad y el relativismo consiguiente, el historicismo, y el perspectivismo, son estudiados y criticados con claridad en las páginas siguientes. En la medida en que las cosas son, y conocidas tal como son, podemos formar sobre ellas juicios verdaderos, universales y necesarios, valederos para cualquier entendimiento de cualquier tiempo y lugar. Todos los hombres poseen la aptitud de conocer las cosas como son; y todos, en el ejercicio de su capacidad intelectual, alcanzaron —aunque sea con mezcla de errores— la verdad de las cosas. No podemos confundir el progreso en el conocimiento de la realidad con la evolución de la verdad misma. El progreso no anula, ilumina las verdades anteriormente conocidas; la pretendida evolución las destruiría.

Raíces éticas de las opciones intelectuales

Después de haber analizado las actitudes filosóficas más radicales en la negación de la verdad, que llegan hasta oponerse a evidencias inmediatas, y chocan frontalmente con el sentido común (algunas de ellas adoptadas por hombres de notoria capacidad intelectual), el autor considera que es el momento de rastrear las raíces subjetivas extrarracionales que pueden originar tales errores. Es el objeto de la tercera parte.

Toma como punto de arranque la siguiente consideración: "si el entendimiento está por naturaleza ordenado y abierto a la verdad, sus errores fundamentales no pueden ser debidos sólo a la limitación del entendimiento, y es preciso averiguar qué elementos distorsionantes se hallan en el sujeto humano, capaces de cegar la mente y mover al hombre a abrazar errores de tanto calibre. Esto es importante pues un error no se elimina del todo hasta tanto no se comprendan las causas que lo han ocasionado" (p. 115).

Para lograrlo estudia primero las relaciones entre entendimiento y voluntad, que son dos potencias que se implican mutuamente. "El intelecto se entiende a sí mismo, entiende a la voluntad, a la esencia del alma y a todas las demás potencias; y de modo semejante la voluntad quiere querer y que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma y lo mismo de las demás cosas"

(p. 116). El conocimiento pertenece exclusivamente a la inteligencia, pero en el ejercicio de la operación concurre la voluntad *consintiendo* o *imperando*.

Cabe preguntarse cómo estando la voluntad ordenada esencialmente al bien, y siendo la verdad un bien, puede rechazar u odiar alguna verdad. Lo que ocurre es que lo verdadero, en general, universalmente considerado, es siempre un bien; pero en particular —esta o aquella verdad—, puede presentarse como algo contrario o repugnante. Como sucedió a aquél del que dice el Salmo: *No quiso entender para no obrar bien*¹. “Así el hombre odia a veces una verdad porque quiere que no sea verdadero lo que es”²; y cabe perfectamente un olvido voluntario, la no-consideración o des-consideración voluntaria de verdades conocidas. De donde ya atisbamos el primer requisito del conocimiento verdadero: amar la verdad es la primera condición para conocerla en profundidad.

La voluntad no es competente para decidir sobre la verdad de las cosas, pero ha de intervenir y puede interferir en las operaciones de la mente que caen bajo su imperio: impidiendo el ejercicio de la facultad intelectual o aplicándole a otro objeto que estime más conveniente para el sujeto. La negación de la verdad no suele comenzar con las evidencias inmediatas, ni es posible negar de entrada los primeros principios del entendimiento especulativo, y el primer juicio del entendimiento práctico: hay que hacer el bien y evitar el mal. “A los primeros principios el entendimiento asiente por necesidad”³. A esa negación se llega al querer una demostración de esos principios, que se rechazan al no encontrarla.

El ejercicio de la facultad intelectual, la ciencia —ya sea empírica, filosófica o teológica— cae bajo la responsabilidad moral del hombre, pues está en manos de su libertad. “Un no a la verdad es como cerrar una ventana a la luz del alma —la verdad es luz—; es una luz que se apaga y que impide ver otras verdades. Y poco a poco uno va amando la oscuridad en lugar de la luz, y se desconecta enteramente de la realidad (...) y, por fuerza, ha de crearse un mundo de ilusión y de ensueño que siempre tendrá un amargo y quizá trágico, eternamente trágico despertar. Son los que, como enseña el Apóstol, caminan en la vanidad de sus pensamientos; los que tienen el entendimiento oscurecido por las tinieblas”⁴ (p. 125).

Seguidamente analiza las causas de esta acción cegadora; y en primer lugar, la soberbia. Dice Santo Tomás que todo error tiene por causa la soberbia⁵. Quizá a primera vista pueda parecernos una afirmación con demasiadas pretensiones, pero analizándola por partes, como hace el autor, se ve que el soberbio tiende a rechazar todo aquello que no es capaz de dominar; no quiere ser enseñado por Dios y se cierra a la Revelación divina; ni tampoco quiere ser enseñado por los demás hombres; y, deleitándose en la propia excelencia acaba por sentir fastidio de la excelencia de la verdad.

“Es lamentable ver a menudo hombres competentes en determinadas materias —galardonados quizá con el premio Nobel—, que se lanzan a pontificar sobre temas que desconocen por completo, con ausencia absoluta de rigor, con sorprendente frivolidad; ¡y no se puede atribuir a defecto de inteligencia! sino a

¹ Ps. 35, 4.

² S. Th., I-II, q. 29, a.5.

³ S. Th., I, q. 82, a. 1; cfr. C. G., III, c. 46.

⁴ Cfr. Eph. 4, 17.

⁵ In Ioan. Ev., c. 4, lect. 2.

pura vanidad, afán de brillar, o de cohonestar una conducta insostenible por el buen sentido" (p. 133).

"Cierto que aún los más soberbios —no es preciso aclarar que todos sufrimos en cierta medida de este mal— pueden alcanzar verdades; es más, ningún hombre está absolutamente fuera de la verdad. Incluso una buena dosis de soberbia es compatible con la fe sobrenatural: 'los soberbios, dice San Gregorio, perciben con su entendimiento algunos misterios, pero sin poder experimentar su dulcedumbre; y si llegan a conocer cómo son, ignoran cuál es su sabor'. En otros términos, la soberbia, si no siempre impide conocer la verdad, sí impide saborearla, gozarse en ella con la plenitud del hombre humilde, que es —al decir de Santa Teresa— el que anda en verdad" (p. 136).

Junto con la acción cegadora de la soberbia, no pocas veces es el embotamiento de los sentidos lo que hace al hombre incapaz de entender. Es el "hombre animal" del que habla San Pablo, abocado a los sentidos y que no puede entender lo que está por encima de ellos, aficionado a las cosas carnales no entiende que sea bueno nada más que lo deleitable para la carne, porque las cosas espirituales han de ser examinadas con el espíritu.

Es cierto, no obstante, que quienes están dominados por los vicios carnales pueden tratar algunas veces de lo inteligible con acierto, por la bondad de su ingenio natural o de algún hábito sobreañadido; pero forzosamente su intención se verá retraída de aquella sutil contemplación de lo inteligible. Santo Tomás pone el ejemplo del hombre que tiene estragado el gusto, y por ello no es capaz de enjuiciar rectamente los sabores; de modo semejante, el hombre que tiene corrompido el afecto, como conformado a las cosas mundanas, carece del recto juicio sobre el bien⁶. "Su ceguera puede llegar a la aceptación de teorías tales como el freudismo, negadoras de la espiritualidad del alma humana, que reducen al hombre a un manojo de instintos en los que forzosamente ha de naufragar la libertad; niegan la evidencia de la libertad humana y sólo saben hablar de 'liberaciones' contrarias a las más elementales normas de moralidad" (p. 141).

Por el contrario, las virtudes opuestas, como la continencia y la castidad, disponen óptimamente para la perfección de la operación intelectual. Hay un texto luminoso de Santo Tomás de Aquino, que vale la pena transcribir: "a quien le falta rectitud interior, le falta también rectitud en el juicio: el que vigila, juzga rectamente de su propia vigilia y de que otros duermen; el que duerme, por el contrario, no tiene juicio recto ni de sí ni del que vigila. De donde las cosas no son como le parecen, sino como las ve el que está despierto. Y lo mismo se aplica al sano y al enfermo respecto al juicio de los sabores; y al débil y al fuerte para juzgar las cargas, y al virtuoso y al vicioso para determinar lo que conviene hacer. Por eso el hombre virtuoso es regla y medida de todas las cosas humanas, porque son tales en concreto como él las juzga. En este sentido dice el Apóstol que el hombre espiritual juzga todas las cosas, porque quien tiene la inteligencia ilustrada y el afecto ordenado por el Espíritu Santo, tiene un juicio certero de lo que se refiere a la salvación. Contrariamente, el que no es espiritual tiene la inteligencia oscurecida y el afecto desordenado respecto a los bienes espirituales: y por tanto, el hombre carnal no puede juzgar al espiritual, como el que está despierto no puede ser juzgado por el que duerme"⁷.

⁶ *In Ep. ad Rom.*, c. 12, lect. 1.

⁷ *In Ep. ad Cor. I*, c. 2, lect. 3.

Condiciones para el recto saber

Concluye el libro con este apartado. En pocas páginas el autor nos habla de humildad intelectual, respeto a la tradición, selección de las lecturas, firmeza en las certezas adquiridas y veracidad, para acabar exhortando a difundir la verdad. Aquí se concreta la forma de llevar a la práctica lo que ha ido exponiendo en las páginas anteriores. "Lo que se ha pretendido esclarecer en ellas es que en la búsqueda y descubrimiento de la verdad, interviene necesaria y decisivamente la libre voluntad: no decidiendo lo que es verdad, sino conduciendo o impidiendo el conocimiento. Por ello encabeza este breve trabajo, aproximativo al tema, el título "La libertad en el pensamiento", que es una cosa muy diversa de una supuesta libertad de pensamiento (...), porque el pensamiento no es libre, por lo mismo que no es cuadrado o verde; la categoría del pensamiento no es la libertad, sino la verdad. Sólo el hombre es libre, porque lo es su voluntad" (p. 146).

No duda en afirmar el autor, que la primera condición para el progreso en el conocimiento de las verdades fundamentales es la humildad; no querer descubrir lo que se quiere, sino lo que hay; reconocer la capacidad de error y rectificar siempre que lo exijan las cosas.

La humildad dispone al estudioso a aceptar toda verdad que otros hallaron, ya en los tiempos antiguos o modernos. Es lo que llama respeto a la tradición. "El hombre no nace sabio: debe adquirir la sabiduría con esfuerzo y con empeño, a partir del encuentro con la realidad y el discurso de su razón. Y siendo tan corta la vida del individuo, los conocimientos que cada uno es capaz de conseguir en el tiempo que dura su existencia terrena son muy limitados; de ahí que debe acudir a la experiencia de otros más sabios o experimentados en determinado campo. Sin eso sería imposible la ciencia" (p. 151). Hacer tabla rasa del pasado es cosa más bien de pedantes y de necios que de mentes esclarecidas; la originalidad de la que a menudo presumen aquéllos no es más que la repetición de errores antiguos, en los que seguramente no incurrirían si hubieran dedicado algún tiempo al estudio del pasado. Cuántos errores de nuestro tiempo se hubieran evitado con el estudio, por ejemplo, de Santo Tomás; en la páginas de este libro hemos encontrado textos del Aquinate que resuelven con profundidad cuestiones aún debatidas por falta de esa atención que al pasado debemos.

Finalmente, el autor subraya en el último apartado que la difusión de la verdad poseída es importante para mantenerse en ella y aún para crecer en la sabiduría. La verdad es un bien, el mayor bien del hombre, porque lo es de su entendimiento. Y es clásico decir que el bien es difusivo, de modo que la difusión del bien es manifestación de que se posee y se ama.

"Cuando se conocen ciertas verdades, hay que decirlas. Todo aquél que tenga una chispa de luz —la verdad es luz orientadora— ha de comunicarla a los demás; ha de intentarlo al menos. Sobre todo, cuando el mundo parece sumido en las tinieblas del inmanentismo en sus diversas modalidades. No es posible quedarse indiferentes. Quien no dijera la verdad —aunque parezca a veces como un canto desentonado en medio de una fabulosa orquestación de mentiras— corre el riesgo de que su espíritu quede sofocado, vencido y finalmente arrastrado" (p. 156).

El hombre, aun el que huye de la verdad, ha sido creado para la Verdad y por ello la necesita más que ninguna otra cosa. Es preciso invitarle a des-

cubrirla, y si el objeto se consigue se habrá salvado a un hombre para la eternidad. Y ese hombre podrá salvar a muchos otros. "Este es el único camino para que los hombres vivan como seres humanos: inteligentes, con pasiones, pero cada día más señores de sí mismos y, en consecuencia, del mundo; libres con la libertad que sólo la verdad puede dar: *la verdad os hará libres*"⁸ (p. 157).

JAVIER RODRÍGUEZ

⁸ *Ioan.*, 8, 32.

BIBLIOGRAFIA

GIOVANNI VECCHI, *Il concetto di Pedagogía in Hegel. (Dalla educazione estetica a la formazione filosofica dell'uomo)*, Mursia Editore, Milano, 1975.

El autor italiano es un estudioso de la Estética y un profundo conocedor de Hegel. Interesado por el concepto de educación estética en el gran maestro alemán, se ve forzado, dada la magnitud de la empresa, a lo que él califica como un "intento más modesto": enuclear la estructura de una doctrina general de la educación como indagación previa.

Ante la falta de obras específicas sobre el tema, intenta extraer, de la vasta producción del filósofo, una doctrina sobre la educación *stricto sensu*, determinar si existe la posibilidad de una Pedagogía en Hegel y brindar una interpretación de la misma, que tenga el carácter de unidad temática.

Entiende que la empresa es temeraria y que los resultados pueden ser descorazonantes, pero decidido a aceptar el desafío, tras resolver las perplejidades metodológicas que le suscita la investigación, expurga la densa y compleja obra del pensador desde sus escritos juveniles hasta los trabajos de la madurez, consulta los escritos polémicos y apoloéticos de sus comentaristas, analiza las obras de crítica filosófica, se adentra en las dificultades filológicas y lingüísticas que plantea su vocabulario pedagógico, coteja las opiniones hegelianas, en el marco del neohumanismo, con la de los más destacados románticos contemporáneos, para obtener por contraste un perfil diferencial de sus ideas. Por eso el Autor puede decir, justificadamente, ante tal empresa, que "espera haber contribuido a la cultura y a la ciencia con haber presentado y discutido toda la bibliografía crítica más importante sobre el asunto, con haber encuadrado a Hegel en su tiempo bajo un perfil inusitado, con haber reclamado la atención sobre un lenguaje pedagógico hegeliano, que ahora ha de explorarse...".

Dice bien el Autor cuando califica de "perfil inusitado" el que nos muestra de Hegel. Acostumbrados a que el Siglo XX nos muestre un humanista puro, abstracto y grandilocuente o un mentor de imperialismos, totalitarismos, clasismos y elitismos, el Hegel de esta obra es un pensador equilibrado y realista, ligado "a la tradición de una sana democracia, como fértil terreno para la formación del hombre en la conciencia de sus derechos civiles y humanos". La natural desigualdad del hombre es nivelada por la educación, pues es en la cultura donde el hombre singular puede alcanzar la igualdad en la diferencia. Individuo, pueblo, humanidad constituyen un silogismo, en cuya circularidad no hay término preeminente.

Reconoce el Autor que no existe una Pedagogía "de" Hegel, pero sí la posibilidad de una Pedagogía "en" Hegel, asimilable a una nueva *paideia*, que,

inspirada en los griegos, estaba llamada a reconstruir en la Alemania de su época el espíritu de aquel pueblo. Según el autor, Hegel estaba en contra de toda forma de individualismo anárquico y de totalitarismo despótico, en contra de toda forma de materialismo y de determinismo. Para el filósofo el hombre debe ser educado para la libertad, pero la libertad es obra de la cultura y para alcanzarla es necesaria la educación como forma de liberación de la tiranía de la naturaleza; educarse es nacer una segunda vez.

Sostiene el Autor que el centro de la interpretación hegeliana de educación está en el concepto de *Bildung*, como un proceso que se refiere tanto a la historia del mundo como al desarrollo de los individuos y del pueblo, proceso en el que lo estético, lo religioso y lo filosófico son momentos de un grandioso silogismo triple y circular, "silogismo triple y progresivo que comienza a desarrollarse siempre de nuevo con el nacimiento de cada hombre".

Cabe destacar el advenimiento de esta obra sólida, crítica y polémica, que nos muestra los robustos perfiles de estudioso de Giovanni Vechhi, su versación hegeliana, su metodología rigurosa y su convicción de que la objetividad no hace concesiones.

JORGE H. MORENO

LUCIA BRUNO FICHERA, *Pedagogia e Psicologia dell'apprendimento*, Mesummecci Editore, Catania, 1970.

Obra de una distinguida educadora, este libro contiene las lecciones y reflexiones de quien desea nutrir el espíritu de sus alumnos, futuros docentes como ella misma; no sólo informarles y orientarles acerca de cuanto de importante ha sido dicho o hecho en el campo de la psicología del aprendizaje, sino por sobre todo ello señalarles un rumbo y dejarles un mensaje en lo que hace a la propia Pedagogía. Este es, en suma, el propósito de un breve capítulo inicial titulado "La Pedagogía como teoría pedagógica formal", al cual le damos especial consideración por su carácter polémico y programático.

Frente a los tímidos avances y escasos logros obtenidos en el campo de la propia Pedagogía, en contraste con el arrollador caudal de conocimientos generados en las ciencias positivas y en otras ciencias humanísticas, el educador que medita sobre la validez de la disciplina que ejerce en el marco de los saberes ciertos y probados, experimenta la angustiante incertidumbre de quien cultiva un campo de actividades humanas que no ha hallado aun sus fundamentos ni su identidad. A tal punto esto es así que, no pocas veces, enseñar es más una actitud personal que un oficio, más una intuición que un acto deliberado según orden y medida. Tensada entre la Teología, la Filosofía, la Ética y la Política por un lado y las ciencias del hombre por el otro, la Pedagogía espera una definición que la rescate como ciencia o, en todo caso, como quehacer científico.

La autora nos brinda su propuesta. La Pedagogía es una ciencia autónoma, a cuyo cargo estará la elaboración de un marco de referencia formal, de valor normativo, que sirva de criterio orientador para la reflexión y la investigación pedagógicas. Para ello deberá alcanzar el rango de teoría formal; no una teoría que se contraponga a otras teorías, sino una teoría abierta a todo posible contenido filosófico y científico, un modelo que permita la comprensión y la clasificación de la praxis educativa, un patrón de valoración pedagógica de los datos proporcionados por la Filosofía y la Ciencia, un esquema coordinador de la investigación pedagógica sectorial, peligrosamente propensa a la dispersión

y al esfuerzo infructuoso. Por ello, ha de ser antidogmática por excelencia, no debe adherir a ninguna filosofía en particular y debe ser una Pedagogía de ruptura contra todo apriorismo conceptual.

¿Cómo lograr esa asepsia formal? Es tiempo que la Filosofía se abra al espíritu científico, reconociendo que ninguna forma histórica puede ser depositaria de la Verdad y que los filósofos entablen un diálogo que les permita elaborar "la" Filosofía que fije un criterio directivo para la praxis. Del mismo modo, filósofos y científicos, pedagogos y enseñantes, en trabajo de equipo, deberán producir "la" teoría pedagógica que fije el criterio directivo de la praxis pedagógica y educativa. Este concierto de opiniones será posible sólo si se supera la superficial antinomia entre Filosofía y Ciencia, que refleja la falsa dualidad entre el mundo del espíritu y el de la naturaleza y que desde siempre condenó a la Pedagogía a la tiranía de una injusta ambivalencia basada en la dualidad del Hombre, sujeto de la educación.

El presupuesto fundamental de tal teoría formal pedagógica es lograr una nueva visión integrativa del hombre, sólo posible si quienes lo estudian y lo definen coinciden en acordar los supuestos básicos de su "naturaleza". Por ello, esta visión integral del hombre no debe ser deductiva a la manera de una esencia eterna, sino una inducción que parta de su realidad histórica y concreta. Al pedagogo no le corresponde elaborar esta concepción general del hombre, sino valerse de ella para delinear una teoría de la instrucción y de la educación.

Mas que una caracterización epistemológica de la Pedagogía como ciencia, la autora ha enunciado los presupuestos de una Pedagogía ecuménica, una especie de contrato pedagógico basado en la armonía universal del conocimiento y en la posibilidad de una ciencia directiva y normativa no dogmática, que se guíe por fines fijados por consenso.

Tras un breve capítulo dedicado a perfilar la Psicopedagogía, su objeto y su evolución, la autora entra de lleno a desarrollar la parte más amplia y lograda del libro, dedicado a la Psicología del aprendizaje y a sus principales corrientes, conexionistas y cognoscitivas. La autora, demostrando un seguro conocimiento del tema y una exposición clara y didáctica, brinda una buena síntesis de las teorías del aprendizaje y sus principales cultores. Así desfilan Thorndike, Hull, Guthrie, Skinner y Tolman en el campo del conductismo; Köhler representando a la Gestalt; Cleparède, Decroly, Dewey y Piaget vistos desde el ángulo del funcionalismo; la escuela soviética con Vygotskij y el estructuralismo con Bruner. Con motivo de cada exposición, la autora busca extraer la consecuencia práctica destinada, sin duda, al aprovechamiento profesional de los jóvenes lectores. Culmina el libro con un capítulo destinado a analizar las aportaciones de la Psicología a la práctica pedagógica.

En suma, se trata de una obra pensada y escrita por una educadora para quien la Pedagogía es una ciencia práctica en cuanto al modo y práctica en cuanto al fin, (empleando expresiones de Maritain) y en toda ella campea la preocupación de la autora por brindar a los estudiantes del Magisterio de Catania, interesados por los problemas de la Pedagogía, su larga y aquilatada experiencia.

Cabría, sin embargo, cuestionar la pretensión de constituir un saber pedagógico puramente formal, sin trasfondo filosófico: esta misma actitud ya implica una toma de posición, es decir, una filosofía, en este caso de tipo positivista o pragmatista.

LUCIA BRUNO FICHERA, *Pedagogía e Psicología del Comportamiento*, Messumeci Editore, Catania, 1974.

La autora, que en 1970 brindara al público su obra "Pedagogía y Psicología del Aprendizaje", aporta nuevamente al campo de la Pedagogía un trabajo de reflexión acerca de las consecuencias psicopedagógicas que pueden extraerse del estudio e interpretación que las variadas corrientes psicológicas realizan de la conducta humana.

Este libro está estrechamente vinculado con el anterior por dos razones: en primer término por las lógicas e íntimas vinculaciones que existen entre aprendizaje y conducta; en segundo término, porque también en esta oportunidad sus estudios críticos de la Psicología y sus cultores responden a su posición epistemológica respecto de la Pedagogía, a la que considera una teoría formal resultante de poner en un marco de referencia evaluativo las aportaciones avalorativas de las disciplinas científicas que se ocupan del hombre y, a través de ella, dar una orientación unívoca no dogmática a la praxis educativa a la par que científicamente fundada.

La obra comienza afirmando que una cuestión central de la Pedagogía es la referente a la psicopedagogía de la conducta puesto que educar es suscitar comportamientos permanentes en orden a ciertos valores. Entiende que la conducta resulta de ciertos condicionamientos internos que le compete estudiar a la psicopedagogía, como así también de condicionamientos externos que igualmente competen a la educación. En la primera parte de la obra pasa revista a estos últimos: considera que a la escuela le ha sido confiado el proceso de interiorización de la cultura, pero que esto no la convierte en un reducto conservador pues al plasmar la personalidad de los educandos en términos de plasticidad, está contribuyendo a la evolución de la propia cultura. Igualmente, la escuela es una institución del sistema social del que forma parte, preparando a los educandos para el desempeño de roles en la estructura social en la que viven y habrán de vivir, por lo que cabe un margen de elasticidad que no la hacen necesariamente autoritaria. En suma, que si la escuela está condicionada por la cultura y la organización social, ella a su vez es condicionante de la personalidad infantil.

La misión de la escuela, continúa la autora, es transmitir ideologías y valores; no se cuestiona esta misión sino el uso que hace de ella, La escuela socializa, pero ¿para qué sociedad?, ¿a qué sociedad pertenece el niño: a la actual o a la futura?, ¿su educación debe ser conformista o renovadora?, ¿se debe educar ahora o siempre (educación permanente)? La autora trae como solución el criterio de "disponibilidad" o de "posibilización", es decir, una aptitud para pasar con idoneidad de la adaptación a la creatividad, de la teorización a la practicidad factual, de la prescriptividad presente a la imprevisibilidad futura. Esta capacidad sólo se lograría en el nivel medio de la enseñanza. Pero fundamentalmente se debe conformar la personalidad juvenil según una orientación normativa. La escuela debe formar en el educando una imagen de sí mismo ideal como aspiración de logro, fundada en una real evaluación de sus posibilidades. Para ello debe brindarle modelos humanos ejemplares, a los que el alumno debe adherir críticamente, vivirlos como valiosos e internalizarlos; una educación liberadora no debe imponer modelos dogmáticamente. Esos modelos los debe encarnar el propio educador: de ahí la importancia de las relaciones y comunicaciones dialogables, el intercambio participativo entre docentes y alumnos. Para ello los maestros y profesores deberán conocer muy bien la

dinámica del comportamiento humano para poder actuar beneficiosamente, para afrontar los riesgos de un intercambio espontáneo. En el marco de este planteo hay que contar con la autonomía de los escolares, con su libertad de opinar y de hacer. La educación autónoma debe ir siempre acompañada de la educación intelectual, de la formación de hábitos de conducta racional, para que los riesgos sean previsibles y previstos. El alumno debe ser educado en la conciencia de los límites si quiere ser educado con conciencia de su libertad.

Una psicopedagogía de la conducta es imprescindible a una educación que quiera manejarse en el marco de los principios enunciados. Una dinámica del comportamiento traducida en normas educativas prácticas es imprescindible para compatibilizar lo impulsivo y lo racional, para equilibrar conductas urgidas por distintas motivaciones, para resolver problemas psicopedagógicos latentes o manifiestos en profesores y alumnos que deben manejarse con reglas de juego de extrema difusividad. Esa psicopedagogía de la conducta no está hecha y hay que entresacarla de las distintas corrientes psicológicas, cada una de las cuales dice su verdad y propone sus soluciones: sólo a la Pedagogía le corresponde hacer una valoración de su conveniencia en el plano de la educación.

A partir de aquí la autora desarrolla la segunda parte de su trabajo, intentando esa búsqueda ardua a través de los representantes más conspicuos de la ciencia del comportamiento humano. Pasa revista al pragmatismo de James; a las teorías instintivistas de la etología (Tinbergen, Lorenz, etc.) y a la concepción hórmica de McDougall; a la teoría psicoanalítica de Freud a cuya consideración dedica abundantes páginas de su libro, con interesantes inclusiones de las críticas soviéticas, el enfoque de la neurocibernética y la psicología del "set"; a las teorías de la personalidad, fundamentalmente la topológica de Lewin y la individual de G. Allport, para culminar el estudio con el análisis del enfoque psicosocial de la personalidad principalmente el psicoanalítico de Kardiner y gestáltico de Salomon Asch.

Finalmente la autora analiza un tema pedagógico de actualidad cual es la enseñanza socializada en grupos escolares. Reconoce que, siendo el hombre un ser social, una enseñanza que lo aisle sin llevarle a aprender con los demás es artificial y negativa; las lealtades, los sentimientos de pertenencia, el altruismo, se desarrolla conviviendo y compartiendo. Pero alerta sobre los inconvenientes que acarrea el excederse en el uso de esta práctica metodológica: la grupalización persistente despersonaliza, el microgrupo genera antagonismo, deformaciones del juicio, localismos, estereotipos, desconexión con el macrogrupo social.

Es una obra interesante para los educadores, llena de sugerencias y enfoques profundos, congruente en el análisis crítico e invariablemente centrada en la perspectiva valorativa de la Pedagogía. Pese a que también aquí, quepa la observación hecha en una reseña anterior: todo enfoque pedagógico implica, quiérase o no, una determinada orientación filosófica.

JORGE H. MORENO.

LOUIS JUGNET, *Problemas y grandes corrientes de la Filosofía*, trad. de Gustavo D. Corbi, edit. Cruz y Fierro, Bs. Aires, 1978.

Acaba de aparecer —pues aunque la edición lleva fecha de 1978, la obra se ha comenzado a vender y difundir en este año— el libro arriba nombrado, traducción del original francés *Problèmes et grands courants de la Philosophie*, ed. Les Cahiers de l'Ordre Français, Versailles, últ. edic., 1974.

El autor, Prof. Louis Jugnet, es relativamente poco conocido en la Argentina. Discípulo del P. Joseph de Tonquédec, amigo y correligionario en ideas del notable filósofo belga Marcel De Corte, en la línea del tomismo del P. Garrigou-Lagrange, del primer Maritain, del P. Jolivet y de los autores recién citados, el Prof. Jugnet era —murió en 1973, rezando el rosario— un tomista clásico, neto pese a su personal modestia, y sin fáciles concesiones al mundo ni a la filosofía modernos. Y precisamente por ese su tomismo y por la firmeza de su carácter no pudo llegar, como hubiera merecido, a cátedras universitarias.

En 1933, con una tesis sobre Suárez y Leibniz, obtuvo su diploma de Estudios Superiores en la Facultad de Lille. Después de aprobar su examen de licenciatura, comenzó a enseñar en el Liceo Jean Giraudoux, de Châteauroux. Pero el centro de su definitiva actividad docente fue la ciudad de Toulouse, donde, desde 1945 a 1973, enseñó filosofía en la Preparación para Saint-Cyr, en el Curso Superior de Letras, en el último año del Liceo Pierre de Fermat y en el Instituto de Estudios Políticos.

Su labor estribó más en la docencia oral de jóvenes generaciones que en la redacción de libros; empero, además de la obra aquí reseñada, escribió otras, importantes: *Un psiquiatra filósofo: Rudolf Allers o el anti-Freud*; *Catolicismo, fe y problema religioso*, y, sobre todo, su *Para conocer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Hay traducción española de la primera).

La presente obra —en edición póstuma— comprende un *Prólogo* de Marcel De Corte, un *Prefacio* del autor, una *Bibliografía* y XXIII capítulos: Urgencia de los problemas filosóficos; Filosofía y Ciencia; Filosofía y Arte; Filosofía y Política; Filosofía y Religión; La idea de Verdad; La Filosofía griega (en su espíritu); La Filosofía Medieval (*idem*); Descartes o el nacimiento del Racionalismo Moderno; Las ideologías del Progreso; Hegel y el hegelianismo; Kierkegaard y el nacimiento del existencialismo; Nietzsche; Bergson; Freud y el psicoanálisis; La Fenomenología: Husserl; La fenomenología: Scheler y Heidegger; Sartre y el existencialismo ateo; Camus; El marxismo; Teilhard de Chardin; el Estructuralismo, y una Conclusión. Le siguen tres índices: de temas, de nombres, y general.

El estilo del autor es fluido y lleno de vida; como él mismo lo reconoce, es más para hablado que para escrito; pero así lo quiso, con el fin de que su obra llegara mejor al no especialista en filosofía y a la juventud.

Después de dar una visión clásica de la filosofía y de la verdad, la mayor parte del libro se dedica —con agudo sentido crítico— a la filosofía moderna y sobre todo a la contemporánea, combatiendo con sólidas razones y a la vez con un “esprit” muy francés los prejuicios modernos, la “cronolatría” filosófica actual, que Maritain criticara, y los falsos genios, fruto de la propaganda masiva.

Consideramos, pues que se trata de una muy útil iniciación a la Filosofía para público culto en general, para estudiantes e incluso para aquellos profesores de Filosofía que quieran recibir el baño refrescante del buen sentido y tomar o retomar contacto con la solidez de la “philosophia perennis”.

Haremos solamente dos breves críticas a este libro, beneficioso en suma: la cita, sin objeción alguna de parte de Jugnet, de un texto de Marcel Druon (novelista no católico), en la pág. 51, nota 12: habla allí este autor de “esta Iglesia, que ha cedido en lo esencial en provecho de lo existencial”; tesis injusta aplicada a la Iglesia como tal; pero que sería muy justa aplicada a no pocos católicos, captados en el vértigo de un “aggiornamento” tan ciego que suele

llegar a la heterodoxia y hasta la apostasía, en actitud deplorada por los tres últimos Pontífices. La segunda crítica se refiere al cap. IV (Filosofía y Política). La tesis que allí se quiere sostener es en el fondo verdadera: la Política es irreductible tanto a la *moral individual* como al *amoralismo maquiavélico*. Pero *moral* no es igual a *moral individual*; la *Ética* de Aristóteles culmina en la *Política*; desde casi el principio los aristotélicos dividieron la Moral en tres partes: individual, familiar y política. Por eso, la Política *sí* pertenece a la Moral, así entendida. Pero esto no daña a lo esencial del libro.

Tradujo correctamente la obra el Prof. Gustavo D. Corbi.

JUAN A. CASAUBON

JACQUES MARITAIN, *Introducción a la Filosofía*, nueva edición castellana, Club de Lectores, Bs. As., 1978.

JACQUES MARITAIN, *Los grados del Saber*, 3ª ed. castellana, Club de Lectores, Bs. As., 1978.

REGIS JOLIVET, *Diccionario de Filosofía*, 2ª ed., Club de Lectores, Bs. As., 1978.

Nuevamente la Editorial Club de Lectores, brinda al público argentino y de habla castellana nuevas ediciones de estas tres magníficas obras, muy conocidas por nuestros lectores.

La *Introducción a la Filosofía* de Maritain, que cuenta con más ediciones en Buenos Aires, en castellano, que en la propia patria del autor, es sin duda uno de los mejores manuales para iniciar al alumno en la Filosofía, porque, además de la información sumaria de los problemas y autores principales de la filosofía, confiere al lector una buena *formación fundamental*, inspirada en el Realismo Tomista.

Los *Grados del Saber* constituyen sin duda la obra cumbre del pensamiento filosófico de Maritain: un análisis del conocimiento sensitivo, del conocimiento intelectual, del conocimiento filosófico —con una fundamentación crítica extraordinaria— del conocimiento teológico y del conocimiento místico; todos tratados con meticuloso análisis y objetividad. *Los Grados del Saber* es una verdadera síntesis de todo el ámbito del conocimiento en sus múltiples manifestaciones y matices. Pocas veces se ha ofrecido una síntesis analítica tan amplia y profunda a la vez.

El *Diccionario de Filosofía* de Jolivet es una preciosa joya, donde los vocablos de la Filosofía son definidos con un gran rigor y precisión, y a la vez de una manera sintética, abarcando las diversas acepciones de cada uno de ellos. Este Diccionario termina con un magnífico *Cuadro Histórico de las Escuelas de Filosofía*. En pocas páginas el lector puede tener una visión de conjunto de todos los autores principales de la Filosofía y de la ubicación precisa de su pensamiento.

Sólo nos resta felicitar cordialmente al veterano, inteligente y tenaz Editor, *Manuel Fontenla*, por los servicios que, con sus ediciones, viene prestando al pensamiento filosófico en nuestro país y en todo el ámbito del habla castellana.

OCTAVIO N. DERISI.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 6 Padres Cistercienses, Coedición Monasterio Trapense de Nuestra Señora de los Angeles (Azul), Argentina, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1977, 201 pp.

Guillermo abad de Saint-Thierry en 1112, fue luego monje cisterciense del monasterio de Signy donde escribió hacia los años 1138 este inconcluso comentario al Cantar de los Cantares. Tan sólo comentó el primero y una parte del segundo cántico de los cuatro que originalmente se propusiera, cuya "dulce labor" debió interrumpir a fin de luchar contra Abelardo. Como expresa el padre Robert Thomas monje de Sept-Fons en la introducción: "el comentario es la obra magistral de un maestro que, llegado al crepúsculo de su vida, está en posesión acabada de su doctrina espiritual y puede transmitirla en toda su medida". Esta doctrina es el amor. En el primer canto, el alma es purificada, recibe las muestras del amor del esposo, crece en ese amor, sufre y anhela su venida, goza de maravillosas experiencias y llega finalmente a la gracia de la unión mística que es la unión del espíritu. En el segundo canto, ese mismo amor, después de las experiencias, habiendo llegado a la contemplación de Nuestro Señor Jesucristo, se queja de las huidas y apariciones del esposo, lo busca intensamente en la noche, y finalmente, se establece en una seguridad perpetua donde el alma se encuentra liberada de las tinieblas inferiores e iluminada, más cerca, por la luz que viene de lo alto. Guillermo escribió todo esto con un lenguaje muy de su época y que, para gustarlo y entenderlo, es necesario poseer "el sentido del amor iluminado".

La traducción del texto latino corresponde al publicado en Pain de Citeaux 9-12, el cual sigue el único manuscrito que se tiene hasta el presente, el MS 114 de la Biblioteca de Charleville (Bélgica). Tradujo directamente del latín la Hermana María Rosa Suárez osb, quien también hizo la versión de las 622 eruditas notas explicativas del P. Robert Thomas. El trabajo de la traductora es sorprendente; ha guardado el ritmo de los ricos períodos latinos, pero los ha volcado en una prosa limpia y ajustada con notables aciertos, como cuando en la página 126 añade dos precisos adjetivos: "experimental y profunda" que a la par de matizar el pensamiento de Guillermo, le confieren al párrafo un acento de actualidad. También enriqueció las notas del P. Robert, con 25 de su propia mano.

El libro se abre con una presentación del editor, debida al P. Eduardo Gowland, oco, monje cisterciense de Azul, autor también de algunas notas al texto, y se continúa con una breve introducción del P. Robert Thomas oco, a quien los editores han dedicado esta publicación, donde ilustra sobre la ocasión, fecha de la obra y hace un breve análisis de la misma. Se cierra el libro con la versión de las partes del Cantar de los Cantares comentadas por Guillermo, tomadas de la Vulgata, enfrentada con la poética traducción de los Padres Schoekel-Ojeda, y concluye con un práctico índice de citas bíblicas.

Bien impreso, este comentario al Cantar de los Cantares, se ofrece con una tapa amorosamente diseñada por las Hermanas Benedictinas de Santa Escolástica, donde sobresale la casta ingenuidad con que ellas se han demorado en dibujar esa deliciosa inicial mayúscula que cobija y sostiene el título del libro.

GABRIEL A. GALETTI

ANTONIO PEREZ ALCOCER, *Introducción Histórica a la Filosofía*, Prólogo de Fernando Sodi Pallares, segunda edición, Editorial Tradición, México, 1977, 294 pp.

Como dice su título esta obra es una Historia de la Filosofía como Introducción a la Filosofía; más aún, en la mente del autor, se trata de un intento de de-velar la verdadera y auténtica Filosofía, a través de su Historia.

Los filósofos de Grecia y Roma y de la Primera Edad Media significan una búsqueda progresiva de esa Filosofía, cuya formulación plena se logra con Santo Tomás.

Los sistemas de la Filosofía Moderna y Contemporánea, que le siguen, "consisten principalmente en un conjunto de sistemas metafísicos que implican negaciones cada vez más profundas de los componentes estructurales del ser según Santo Tomás y, como los sistemas que niegan la metafísica, tales como el Kantismo y el Positivismo, en sus múltiples manifestaciones y derivaciones, son filosofías principalmente críticas y negativas, resulta que la Filosofía moderna es un proceso primordialmente negativo y crítico. Esto no significa negar la riqueza de sus aportaciones y la grandeza indiscutible de sus pensadores [...]. Pero estas ideas brillantes y algunas de ellas definitivas no contradicen el hecho de que la Filosofía Moderna es esencialmente una marcha en el camino de la negación hasta llegar a las más profundas que pueden hacerse: negación de Dios, negación de la substancia, negación del conocimiento de la causa, negación del conocimiento de las cosas en sí, reducción del ser a meras estructuras lógicas, reducción del conocimiento a una mera descripción de datos sensibles y de sus relaciones, relativismo escéptico, reducción de la Filosofía a meros análisis lingüísticos... Esto no significa tampoco que la Filosofía no pueda reaccionar en el día de mañana en sentido contrario, hacia la afirmación, es decir, hacia Dios. Tendrá que hacerlo si quiere subsistir" (pág. 14).

El trabajo sintetiza el pensamiento de los principales filósofos, desde la antigüedad hasta nuestros días, los que, en general están bien caracterizados en sus rasgos sobresalientes. De algunos, como Santo Tomás, principalmente, y también de Kant, Bergson, Husserl, Heidegger y Sartre, entre otros, se logra ofrecer una exposición bastante completa.

De todos modos, la presentación de tan numerosos filósofos, aunque breve, está hecha con objetividad y claridad y en la luz de sus textos.

"El Tomismo, dice al autor, es un Aristotelismo desarrollado, precisado, superado, y enriquecido con teorías procedentes de otros pensadores, que ocupa dentro de la Escolástica un lugar privilegiado" (pág. 83). Y he aquí cómo resume el autor la verdad fundamental del Tomismo sobre el ser, con un texto del propio Santo Tomás: "Aunque en el ángel no hay composición de forma y materia, hay sí en él acto y potencia; como puede hacerse patente por la observación de las cosas materiales, en las cuales existe esa doble composición. Por la primera, la de materia y forma, es constituida una naturaleza determinada, si bien la naturaleza así compuesta no es su existencia, sino que la existencia es su acto; por cuya razón la naturaleza misma es a su existencia lo que la potencia al acto" (S. C. *Gentiles*, II, LII; pág. 80 del autor).

En este texto, señala el autor con razón, está formulada la doctrina tomista del ser participado, compuesto de *acto y potencia* de una triple manera; 1) de *esencia y existencia* (constitutivo de todo ser participado o creado); 2) de *materia y forma* dentro de la esencia de los seres materiales; y 3) de *substancia y accidente* propia de todo ser participado.

Esta triple composición de los seres participados o creados y, como tales, finitos y contingentes, explica, su *ser uno y múltiple*, su *estabilidad y cambio*, y todos los demás caracteres con que se manifiestan.

Por encima de tales seres, como su Causa primera y Fin último se ubica el Ser imparticipado —sin el Cual aquéllos no tendrían razón de ser ni existirían— sin mezcla alguna de potencia: *Acto puro, infinito y necesario*, en Quien la Esencia está identificada con la Existencia.

Al término de su exposición histórica de la Filosofía, el autor concluye: “Hemos visto en el curso de este trabajo que los grandes sistemas metafísicos modernos son desarrollos de las posiciones que surgen de la negación de los componentes substanciales del ser concreto —las tres composiciones de potencia y acto, que acabamos de señalar—, según los concibe Santo Tomás. [...]. Puede afirmarse que, según que se admitan dichos componentes, tal como los piensa Santo Tomás o se nieguen, se tienen todas las concepciones metafísicas coherentes que es posible tener”.

Después de recorrer la Historia y la Filosofía, y a la luz de la doctrina tomista de la composición del ser substancial real, expuesta en el texto citado más arriba, el autor señala que los distintos sistemas de la Filosofía Moderna se derivan de negar uno u otro de esos principios constitutivos del ser. Por consiguiente, fuera del sistema de Santo Tomás, que encarna la verdadera Filosofía, tendríamos los siguientes sistemas, derivados de negar una u otra de las composiciones del ser substancial concreto:

1) “Si se niega la *materia*..., la realidad es una multiplicidad de individuos compuestos de forma pura —que es su esencia— y existencia, siendo posible que exista un Ser que sea Existencia pura. Se trata de un universo de *espíritus*.” Sería la posición de la *Monadología* de Leibniz.

2) “Si se niega..., la *forma*, es decir, la *esencia* toda..., sólo hay una *Substancia* que es absolutamente infinita.” Tenemos el *Panteísmo* de Spinoza, Bruno, etc.

3) “Si se niega la existencia misma de la substancia, sólo quedan los accidentes desprovistos del substrato [...], un *devenir* que subsiste en sí mismo y por sí mismo”. Se trata de la *Duración pura* de Bergson, o de la *posición dialéctica* de Hegel, etc.

“Ninguna otra posición ninguna otra concepción metafísica coherente es posible” (págs. 270-272). “Cada una de las posiciones implica una posición diferente respecto de lo uno y lo múltiple y una manera diferente de entender a Dios” (pág. 275).

El autor ha realizado un esfuerzo encomiable y coherente, erudito y doctrinario. Y además ha tenido el valor de desafiar al *Relativismo historicista*, instalado en el pensamiento contemporáneo, el cual desprecia como ingenuo todo intento de querer alcanzar una filosofía ajustada a las exigencias de la verdad.

Pero cuando se formula la afirmación de que el Tomismo es la única encarnación esencialmente verdadera de la Filosofía, debe entenderse que se trata de sus principios y sistema en cuanto ellos están estructurados sobre el ser o la verdad ontológica, alimentados continuamente por la luz de esa verdad; y que esta filosofía debe revitalizarse constantemente desde estas fuentes ontológicas y enriquecerse sin cesar con las nuevas verdades que se van descubriendo con la investigación filosófica, aportadas muchas veces por

la Filosofía Moderna y Contemporánea. Y en tal sentido, toda auténtica verdad de-velada por cualquier sistema, encuentra en el Tomismo su ubicación precisa y su riguroso alcance, precisamente porque es incorporada a un sistema vivo estructurado y nutrido por la verdad.

Nosotros pensamos que la tesis del autor debe ser complementada con la siguiente observación. El más grave error que pesa sobre la Filosofía Moderna y Contemporánea proviene ante todo de la *Gnoseología*: de un *falso planteo* del conocimiento, más aún, de una deformación del mismo, que lo priva de la presencia intencional del ser trascendente en el seno de su acto, contra la esencia misma del conocimiento, y lo reduce así a una *imagen desarticulada de la realidad*. A esta *conclusión inmanentista* llega el pensamiento moderno y contemporáneo desde vertientes antagónicas: del *Racionalismo*, desde Descartes, Leibniz y Spinoza hasta Hegel; y del *Empirismo*, desde Locke, Berkeley y Hume hasta el *Empirismo positivista* de Comte, del *Neopositivismo matemático* de nuestros días y del mismo *Kantismo*, que no supera el Empirismo. El *Racionalismo*, porque prescinde o disminuye el valor de la intuición de los sentidos y se encierra en la inmanencia de las ideas sin contacto con la realidad; y el *Empirismo*, bajo todas sus formas, porque niega el valor de la inteligencia para aprehender el *ser trascendente*, y se confina así en la inmanencia de los fenómenos destituidos de *ser*. La misma Fenomenología de Husserl, que intentó recuperar la intencionalidad trascendente del conocimiento, al reducir el objeto a algo distinto del sujeto pero sólo válido en su trascendencia en cuanto dado en el sujeto recae en la *inmanencia*. Esta *inmanencia* es precisamente la que caracteriza y corroe parte de la Filosofía Moderna y Contemporánea y a sus auténticos aportes, al condenarla a la esterilidad y a la contradicción —ya que ningún conocimiento puede ni formularse siquiera sin el *ser trascendente*— y al reducirla, al decir de Maritain, a una "*Logosofía*" o creación conceptual puramente subjetiva.

Cada una de las partes de la Obra está acompañada de una Bibliografía escogida. Y el libro contiene, al final, un Índice de autores.

El libro está cuidadosamente impreso por la Editorial Tradición, que nos está brindando muy buenas publicaciones sobre todo de Filosofía.

OCTAVIO N. DERISI.

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Tres Filósofos alemanes de nuestro tiempo*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1977, 129 pp.

Basave es un pensador y ante todo un filósofo, con una sólida formación doctrinaria y cristiana y una gran preocupación por los problemas y las tendencias actuales de la filosofía. Está muy versado —la presente obra lo demuestra— de un modo especial en los filósofos alemanes de nuestro tiempo. Pero además es un escritor de nota: posee una prosa realmente brillante y ceñida a su pensamiento que resulta así expresado con vigor y claridad.

Estas cualidades de Basave, presentes en sus numerosos libros y ensayos anteriores de filosofía y de otros temas, están presentes otra vez en esta exposición de los tres significativos representantes de la Filosofía Alemana actual, a los que consagra sendos capítulos en este libro.

De M. Scheler evoca sus datos biográficos sobresalientes, que dan razón de algún modo, del cambio de trayectoria de su filosofía: de una aproximación y casi identificación con el pensamiento católico hasta su posición más o menos panteísta de sus últimas obras. En forma objetiva Basave expone la teoría de los valores y de la persona de Scheler —cima de su pensamiento, muy próximo a la moral natural y cristiana— y luego la del hombre y de Dios. Notas críticas muy justas acompañan a esta exposición.

Recorre luego el camino del pensar de Heidegger, a través de sus obras sobresalientes: *Ser y Tiempo*, *La Esencia de la Verdad* y *Lenguaje y Poesía*. El ser, dice con verdad Basave es el *tema que apasiona a Heidegger*. El difícil, y por momentos alambicado, pensamiento del filósofo de Friburgo, está expuesto en una apretada síntesis, fiel al autor. También en este capítulo Basave señala con sinceridad los puntos débiles y aun inaceptables del filósofo alemán.

Acaso el trabajo más interesante es el referente a Peter Wust. Wust, después de una larga meditación filosófica de la "*insecuritas humana*", retorna a la fe católica, principalmente por el camino de la cruz y del amor. Indudablemente Wust no es un intelectualista precisamente; más bien rebaja el alcance de la razón para alcanzar la verdad en los puntos que más interesan al hombre, como es el de la existencia de Dios y otras verdades religiosas. Por momentos recuerda a Kierkegaard; una exaltación de la fe religiosa con menoscabo de la razón. Basave no trepida en formular una acertada crítica a esta inseguridad intelectual de Wust; pone de relieve cómo la razón es capaz de alcanzar las certezas fundamentales de temas tan trascendentales para el hombre y sin cuya certeza la misma fe religiosa carecería de fundamento.

Basave no ha querido realizar una obra de investigación propiamente tal, ni tampoco de profundización, sino ofrecer una exposición clara y objetiva de los puntos sobresalientes del pensamiento filosófico de estos tres autores. Y eso lo ha logrado de una manera inteligente y pedagógica a la vez. El libro puede ser usado como texto universitario de Filosofía Contemporánea en lo que hace a estos tres filósofos. Es el mejor elogio de la obra, y no es poco.

OCTAVIO N. DERISI.

RAMON GARCIA DE HARO, *La Conciencia Moral*, Rialp, Madrid, 1978, 194pp.

Fiel a su vocación filosófica, el autor nos brinda en este nuevo libro —ya en segunda edición— una exposición clara y bien fundada de la *Conciencia Moral*, tanto en plano filosófico como en el teológico.

El plan de la obra es muy sencillo. Por un lado, el aspecto objetivo, el Fin de los planes de Dios en la creación de las cosas y del hombre, al que se añade, en la actual economía sobrenatural, el plan de la Redención. Por el otro lado, el aspecto subjetivo, la asimilación y colaboración en ese plan por parte del hombre, por su conocimiento y su libertad, junto con la gracia.

Dios obra siempre por su *gloria* o manifestación y participación de su Ser o bien. Siendo el Ser o Bien infinito, no puede tener otro Fin que El mismo, no el adquirir o aumentar su Perfección. Sólo puede obrar para manifestarla y hacerla participe a otros seres.

De aquí que el orden divino en las cosas, como lo pone de manifiesto el autor, se identifique con su ser. Los seres creados manifiestan y participan del

Ser o Bien divino con su propio ser. Toda su actividad está ordenada a la perfección de su propio ser y, con ella, a la gloria de Dios. Siendo y acrecentando su ser, manifiestan y participan del Ser o Bien de Dios y lo glorifican.

La Ley eterna, que Dios formula como Ser inteligente, no es otra cosa que la ordenación de las cosas a su gloria divina: a manifestar y participar de la divina Perfección. Tal Ley eterna está inscrita en el ser de las cosas.

Los seres materiales participan de la misma por las leyes naturales que los dirigen, de un modo necesario, al desarrollo de su ser y, con él, a la gloria objetiva o material de Dios, es decir, sin conciencia de ello.

El hombre, en cambio, participa de esa Ley eterna, pero de acuerdo a su propia naturaleza específica espiritual. La Ley eterna está inscrita en su naturaleza, pero el hombre puede y debe leerla en ella y formularla formalmente con su inteligencia y luego aceptarla y realizarla con su libertad.

Tal aprehensión intelectual y realización libre de la Ley u Ordenación divina constituye la Segunda Parte de la Obra, sin duda la más importante. La inteligencia lee en su propia naturaleza humana y en la de las cosas, en relación con ella, esta Ley o Plan divino que el Creador ha inscrito en su ser, y de este modo llega a conocerla.

La Ley y Orden divino son perfectos; en cambio, añade el autor, el conocimiento que el hombre logra de la misma es imperfecto y, por ende, puede acrecentarlo más y más.

Este conocimiento pone al hombre en posesión del Pensamiento y Ordenación de Dios y de su Providencia. La libertad debe acatar esta Ley, someterse a sus exigencias, para coincidir con el orden divino y la propia perfección humana.

En esta segunda edición el autor ha ampliado y profundizado lo concerniente a la *conciencia*. Esta es el conocimiento intelectual de lo que en cada situación concreta la voluntad libre debe hacer para ajustarse a la Ley moral y obrar bien. La conciencia moral no es la Ley moral, la supone y se basa en sus principios aprehendidos por el hábito de la *sinderesis*, y en la *prudencia* que aplica tales principios universales a una situación concreta. *La aprehensión de esa aplicación y su formulación intelectual constituye la conciencia*.

La libertad debe ajustarse a ella. Pero, cuando la voluntad ama la Voluntad de Dios y la Ley moral, que la expresa, y la gloria de Dios a la que se dirige, entonces no se siente el peso de la ley, se cumple con espontaneidad y alegría, porque se hace su voluntad y su deseo.

El único verdadero mal del hombre es el *pecado*: la libertad que busca el propio *bien subjetivo* contra el Bien de Dios, identificado a su vez con el bien de las cosas y del propio hombre. Con el pecado el hombre se opone a ese orden, se des-ordena y se autodestruye en su propia perfección individual, pero no puede destruir el orden divino, el cual, pese a él, se logra por la Providencia, que aun del pecado sabe obtener el bien.

Pero para ajustar la libertad a la ley y a la conciencia moral no basta el esfuerzo humano, es necesaria la cooperación de Dios en su Acción divina. Y esto que es verdad aun en el plano natural, lo es más en el plano sobrenatural, en que la Gracia es indispensable no sólo para una actuación cristiana, propia del hijo de Dios, sino también para sanar al hombre en su misma naturaleza, herida por el pecado.

El desarrollo del tema se desenvuelve durante toda la Obra, simultáneamente en el orden natural y sobrenatural, fundada en una continua referencia a los textos bíblicos, de Santo Tomás y otros autores.

Dentro de su plan simple y diáfano, la Obra se realiza con gran seriedad de doctrina y gran claridad de concepto.

La doctrina de la conciencia moral está expuesta desde sus fundamentos filosóficos y teológicos: el autor hace ver que el cumplimiento del orden moral es la adopción del propio bien del hombre, que a su vez coincide y se identifica con el orden o gloria de Dios. Por eso, el hombre debe cumplir esa ley con amor, alegría y optimismo.

Mérito del autor es haber puesto en nueva luz con un acento original y atrayente las verdades fundamentales de la Ética, relacionadas con la conciencia. La obra está muy bien impresa y presentada en la Colección "Naturaleza e Historia" de la Editorial Rialp.

OCTAVIO N. DERISI

JORGE BITURRO, *Introducción al Filosofar*, Kapelusz, Bs. As., 1978.

Con una vocación decidida y una gran fidelidad a ella, desde hace muchos años, Biturro se ha consagrado ejemplarmente a la Filosofía, desde la cátedra, desde la reflexión personal y desde sus escritos.

En este libro sobre *el Filosofar*, su autor nos entrega hoy el trasunto de sus largas meditaciones acerca de un tema siempre apasionante, como es el conocimiento filosófico. Se trata de penetrar en una realidad tan cercana a nosotros, y a la vez tan compleja y difícil de ser analizada, como es el conocimiento de los sentidos y, sobre todo, de la inteligencia.

El libro, denso y por momentos profundo, se desarrolla en cuatro capítulos: el primero acerca del *conocimiento*, el segundo sobre *la fenomenología del mismo*, el tercero trata de *la relación del saber con la verdad* y el cuarto determina *las relaciones entre Filosofía y Ciencia*.

La temática es fundamentalmente tomista; pero el autor la desarrolla en un estilo suyo personal.

Es notable el análisis que realiza sobre el conocimiento como actividad estrictamente inmanente o acción metafísica, que dice Santo Tomás. También debemos subrayar el análisis que realiza sobre la cosa en sí, lo absoluto de esta cosa y el conocimiento del ser. El autor ha dedicado además un estudio especial a la abstracción, donde interpreta de una manera personal la doctrina de Santo Tomás.

Hemos querido señalar solamente algunos de los tópicos sobresalientes del libro. Pero la verdad es que este merece ser leído seguido, porque, en el fondo, se trata de una meditación continuada sobre el mismo tema, bajo diversos aspectos, que es el conocimiento, especialmente el intelectual y el filosófico.

Lo importante es subrayar que la obra transcurre como *un auténtico filosofar*, con un apasionante amor a la verdad; *rasgos que reflejan la vida del autor*, ejemplarmente consagrado durante largos años a la investigación y a la docencia de la verdad.

Dada la densidad de los temas, le sugerimos al autor que, en una próxima edición, divida más los capítulos en párrafos con sus títulos correspondientes.

El libro está cuidadosamente impreso por la Editorial Kapelusz.

OCTAVIO N. DERISI

CRONICA

ESTADOS UNIDOS

—En la Universidad de Niágara, Nueva York, se ha creado, como consecuencia del Congreso Internacional Maritain, celebrado en abril de 1977, una *Asociación Americana Maritain*, dedicada al estudio de la obra del filósofo francés.

—En el Instituto de Tecnología de Chicago, Illinois, se ha creado un *Centro para el estudio de la Etica Profesional*.

—Las *Sociedades de Filosofía* de los Estados Unidos y de Canadá han fundado una institución coordinadora de sus actividades, la "Conference of Philosophical Societies", con sede en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Kansas.

—La *Sociedad Internacional Berkeley*, con sede en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Rochester, Nueva York, organizó un congreso para conmemorar el 250 aniversario de la llegada del filósofo a Norteamérica.

—El *Instituto Medieval de Kalamazoo*, Michigan, realizó un congreso de estudios medievales sobre los temas "naturaleza hombre y Dios" y "el problema de la analogía", los días 3 a 6 de mayo de 1979.

—En Tucson, Arizona, se realizó la 37a. reunión anual de la *Sociedad Americana de Estética*, entre los días 24 y 27 de octubre de 1978.

MEXICO

—El Prof. *Hugo Margain*, de la Universidad Autónoma de México, Di-

rector del Instituto de Investigaciones Filosóficas, fue asaltado el 29 de agosto de 1978; al oponer resistencia, se le dio muerte. Contaba 35 años de edad. Un grupo de intelectuales amigos del extinto, entre los cuales se cuentan Octavio Paz, Ramón Xirau, Enrique Villanueva, Julio Margain, Mark Platts, Gareth Evans y Anne Jackson, han creado una "Fundación Hugo Margain" cuya finalidad es organizar cursos y conferencias en memoria del filósofo trágicamente desaparecido.

FRANCIA

—Se ha constituido una "*Asociación de amigos de Louis Jugnet*", con sede en Toulouse, destinada a difundir los libros, artículos y cursos del recordado divulgador del pensamiento tomista.

—En Niza se realizó, del 11 al 13 de octubre de 1976 un "*Coloquio franco-italiano de filosofía*" sobre "historicismo, marxismo y existencialismo", con sesiones sobre la enseñanza de la filosofía a nivel secundario.

—El 26 de enero de 1978 falleció en Lille *Raymond Vancourt*. Profesor en el Seminario Mayor de Merville y luego en la Facultad de Letras de Estrasburgo, era autor de obras sobre el kantismo, el hegelianismo, el marxismo y el pensamiento filosófico cristiano.

—Para profundizar el pensamiento de Spinoza y estudiar su influjo en la filosofía actual ha sido creada, en París, una publicación periódica, "*Cahiers Spinoza*".

ALEMANIA

—El 13 de junio de 1977 se realizó en Bochum un Simposio Internacional de *Metodología de las Ciencias*, con la participación de especialistas de distintas tendencias, entre los cuales cabe citar al tomista J. M. Bochenski.

—El 14 de diciembre de 1976 falleció el conocido medievalista *Josef Quint*, especialista en Meister Eckhart. Había nacido en Bonn el 28 de marzo de 1898, enseñado en su ciudad natal desde 1927 a 1939; en Breslau de 1939 a 1948; en Sarrebruck de 1948 a 1955. Dirigía la edición crítica de las obras alemanas de Eckhart.

—El 15 de octubre de 1976 falleció en Ammerland el Prof. *August Vetter*, nacido el 19 de febrero de 1887 en Elberfeld. Especializado en Antropología Filosófica, había publicado, entre 1919 y 1970 una larga serie de obras, de orientación personalista. Fue profesor en la Universidad de Zurich.

AUSTRIA

—En Salzbourg, del 28 de abril al 1º de mayo de 1977 se realizó el XIIº Congreso de la Sociedad Hegeliana Internacional, sobre el tema *Filosofía y Praxis*. Tuvo carácter de homenaje al 75 aniversario del Prof. W. Beyer.

—En Prutz, Tirol, la Sociedad de Filosofía Alemana, realizó, del 6 al 20 de agosto de 1977, una sesión de estudios sobre *Crisis de la Educación*.

BELGICA

—El 10 de octubre de 1977 falleció el Prof. *Franz Gregoire*, nacido el 16 de agosto de 1898. Doctor en Teología por Lovaina, tras enseñar filosofía en el Seminario de Bonne-Espérance,

fue encargado de los cursos de religión en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, en 1932. Desde 1937 enseñó Filosofía de la Religión en el mismo Instituto y en la Facultad de Teología. Se especializó en Hegel, Feuerbach y Marx, jubilándose en 1962, publicándose, en esa ocasión, un volumen dedicado por sus colegas y discípulos.

—El 22 de febrero de 1978 falleció en Eizer-Overrijse, el Prof. *Joseph Dopp*, nacido en Bruselas el 21 de abril de 1901. Estudió Derecho en Lovaina, a la vez que seguía los cursos del Instituto de Filosofía. En 1923 se doctoró en Derecho y obtuvo la Licenciatura en Filosofía, doctorándose en 1929. En 1933 fue promovido a Maestro en Filosofía, sucediendo a Maurice de Wulff como Profesor de Filosofía Moderna, en el Instituto, cargo que retuvo hasta 1961.

En 1938 fue nombrado Profesor en la Universidad de Lovaina, miembro del Consejo del Instituto de Filosofía y adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras, sucediendo a Mons. Noel en la cátedra de Lógica. Desde 1942 enseñó también Filosofía Contemporánea, cátedra compartida desde 1958 con A. de Waelhens. En 1960 sucedió al canónigo R. Feys en la cátedra de Lógica Formalizada, siempre en el Instituto de Filosofía.

Además de varios trabajos de filosofía y de técnica musical, publicó "Lecciones de Lógica Formal", "Notiones de Lógica Formal", "Lógicas por deducción natural" y una revisión con importantes agregados, de "Lógicas Modales" de Feys.

—El 9 de octubre de 1977 falleció en Hasselt el Prof. *Plácido Tempels*, misionero franciscano especializado en filosofía de los pueblos africanos.

SOCIEDAD CATOLICA ARGENTINA DE FILOSOFIA

CONGRESO MUNDIAL
DE FILOSOFIA CRISTIANA

CENTENARIO DE LA ENCICLICA AETERNI PATRIS
EMBALSE (ARGENTINA) 21 - 28 OCTUBRE, 1979

LA FILOSOFIA
DEL CRISTIANO, HOY

VETERA NOVIS AUGERE ET PERFICERE

LA SOCIEDAD CATOLICA ARGENTINA DE FILOSOFIA, con ocasión del Centenario de la Encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, ha convocado a un Congreso Mundial de Filosofía Cristiana a celebrarse entre el 21 y el 28 de octubre de 1979 en Embalse, Provincia de Córdoba (República Argentina).

El centenario de aquel magno documento pontificio que tuvo tanta significación para el renacimiento de la filosofía cristiana, es ocasión propicia para replantear los grandes temas esenciales, ya por su valor intrínseco, ya por relación a los problemas del mundo actual, de cuya confrontación se pondrá en evidencia la vitalidad de los principios filosóficos cristianos.

Tiene también especial significación que el Congreso se lleve a cabo en Iberoamérica y con el auspicio del Venerable Episcopado Argentino, pues Iberoamérica es el único continente católico del mundo, esperanza de la Iglesia para el inmediato futuro, como ha dicho S. S. el Papa Juan Pablo II, y fermento del pensamiento católico.

La Sociedad Católica Argentina de Filosofía convoca a pensadores del Viejo Mundo, de América y Argentina a esta importante celebración.

SECRETARIA DEL CONGRESO

ARTURO M. BAS 366

5000 - CORDOBA
REP. ARGENTINA

T E M A R I O

SOLEMNE APERTURA

La encíclica *Aeterni Patris* y la renovación de la filosofía cristiana:
a) En el mundo; b) en Iberoamérica.

SESIONES PLENARIAS

1. El hombre cristiano y las implicaciones filosóficas existentes en su adhesión a Cristo Salvador. La Metafísica cristiana.
2. Examen crítico de las formas del inmanentismo, ateísmo y neomodernismo en el mundo actual y en Iberoamérica. La justicia y el marxismo.
3. Distinción e integración de lo natural y de lo sobrenatural.
4. Contemplación y acción. Filosofía y mística cristiana, hoy.

SESIONES ESPECIALES (A)

1. La filosofía cristiana frente a la lógica y las filosofías nominalistas de hoy.
2. Filosofía cristiana, Antropología y Psicología.
3. Filosofía cristiana y Ontología.
4. Ética y Política cristianas.
5. Filosofía y educación.
6. La filosofía cristiana, el trabajo y la técnica.
7. La historia e Iberoamérica a la luz de la filosofía cristiana.

SESIONES ESPECIALES (B)

El pensamiento cristiano y la vida espiritual en Iberoamérica.

SESIONES ESPECIALES (C)

La filosofía en la formación sacerdotal y en el apostolado intelectual del clero en el mundo y en Iberoamérica.

SESION PLENARIA FINAL

1. Santo Tomás, hoy, como modelo de creatividad filosófica y santidad de vida.
2. Síntesis final de los trabajos.
3. Solemne sesión de clausura.

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 68333

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

El Banco de Italia es el respaldo del Banco de Italia.

Es el Decano de los Bancos privados argentinos.

Con 107 años de sólida trayectoria.

Con 73 sucursales en todo el territorio del país,
y 200 bancos corresponsales que cubren todo el mundo.
Ofreciendo más de 30 servicios específicos que satisfacen
totalmente las necesidades de sus clientes.

Una creciente eficiencia debido al alto nivel técnico
y profesional de su personal y gerencia.

Banco de Italia y Río de la Plata. Síntesis y ejemplo de lo que
debe ser un gran Banco.

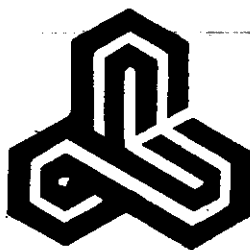
En la Argentina y en el mundo. Hoy y siempre.



Reconquista 100 / Capital

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES

ASTRA

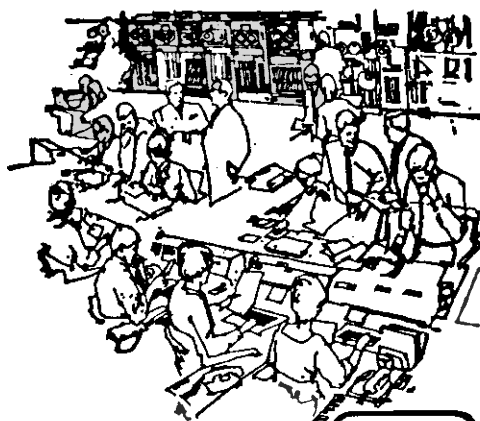
ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLAZA

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

-

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

**SANTO TOMAS DE AQUINO Y
LA FILOSOFIA ACTUAL**

Una confrontación crítica del pensamiento del Santo Doctor en los autores y corrientes contemporáneas de la Filosofía, que logra explicitar toda la inagotable riqueza de la Doctrina Tomista y su poder de asimilación y síntesis de toda verdad. La obra de madurez de Monseñor Derisi.

El empirismo, el idealismo, el agnosticismo, el trascendentalismo de Kant, la fenomenología de Husserl, la axiología contemporánea, el existencialismo de Heidegger y de Sartre: temas todos ellos, críticamente analizados con objetividad y seriedad en esta obra.

Editado por EDUCA

Distribuido por EMECÉ

NOVEDADES 1979

Max Scheler, LA ETICA MATERIAL DE LOS VALORES

(Editorial Magisterio, Madrid)

ESENCIA Y VIDA DE LA PERSONA

(Eudeba)

VIDA DEL ESPIRITU

(Editorial Huemul, Buenos Aires)